شرح المنظومة

قسم الحكمة: غرر الفرائد وشرحها

تأليف

الحكيم المتألّه السبزواري قدّس سرّه

علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي

تقديم وتحقيق: مسعود طالبي

الطويل منها اى من تلك البروق نسفت اى قلعت ودكت طلعتها
اى طلعة البروق او المنظومة فى تلعاتها جمع التلعة وهى ما ارتفع من
الارض البادية فى الوهاد جمع الوهدة وهى المنخفضة من الارض
وهنا تعبير عن الضلالة من المسائل وغيرها الهوادى جمع الهادى
بمعنى المتقدم ومنه هوادى الخيل لاوائلها وهادية الحيوان عنقه
والمعنى هنا انها الى المطالب التى لها التقدم والشرف على غيرها فلله
فالحمد لله على نعمائه وحمدا لالائه على توفيق اختتامها و تسنمت من
محاسن اسنامها اى اعلى محاسن الشاهد نجما برق وقدح الكاتب
وادخر اى وغير بارعة الفصاحة البراعة قصب القلم اختتامها كبدوها
القلمية فهذا المصراع الاخير مادة تاريخ الشروع فى تأليف المنظومة
وهو اربعون ومائتان بعد الالف وقد فرغ المؤلف الفقير عن
تسويد هذا الشرح فى يوم الجمعة الثالث و
والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة ١٢٤[illegible]
والحمد لله رب العالمين بعد الالف ختم الله
لنا ولاخواننا المؤمنين بالحسنى
وجعل عاقبة امورنا بخير
بمحمد وآله الطاهرين

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة المطبوعة (طبع مظفري)

كتابخانه مجلس شوراى ملى
تصادف من ولدى من اسمه اسمى ويبقر العلم بقرا لا يبقر الثور الارض
ويظهر من هذا انجابر الان فى مقام الصبر والامام ع اخبره عن مقام الى
وقد طوى كل المقامات زبدة فى التسليم فى الحديث الاسلام
التسليم ارجاع ما لنا اى لحيائنا الا انيه فى نظر واضافته فى عالم
الكثرة من الذوات اى الوجودات ومن الصفات الكمالية والافعال
باسمى وجودات فى الجميع لا باسمى مشوبات بحدود ونقايص الى تقدم
الى كان فى الاول كان الله ولم يكن معه شئ لا اسم ولا رسم وقال
على سبيل الحصر لما الملك اى ملك الوجود اذ ليس عينا ولا جزء لماهية امكانيه
بل وديعة وعارية وله الحمد اذ له الفضايل والفواضل وليست فيما سوى
الا ودايع اظلالها لكن يغفل عن عاكس لعكوسه المتلونات بالالوان
المتفننة المباينة بحالات من كان العاكس نصب عينه وذكره صورة
قلبه فانه المستمسك بالعروة الوثقى لا انفصام للعكوس المتلألئة بها
لا لفنائها ابطنها وبما تشاكلها فقد لابها سواء كان فى النظام الكلى او
فى النظام الجزئى الذى هو نظام نفسه وهذا مع كونه امرا صعبا الا انه
بتيسير الله تعالى وهمة ما شائعا سهلا اذا كان فيه راسخا ودون التسليم
وقد قال بعض اهل الحق العابد الزاهد يجب ان يرضى الحق تعالى عنه والعارف
السالك ينبغى ان يرضى هو عن الحق سبحانه كل الامانات آه
اقتباس من الكتاب الالهى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى
اهلها وفى الفقرات متنا وشرحا حسن الخاتمة اللهم اجعل خاتمة امورنا
خيرا بحق محمد وآله الحمد لله على جزيل نواله والصلاة على محمد وآله تم فى شهر
ربيع الاول من سنة احدى وثمانين ومائتين بعد الالف ١٢٨١

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة الخطية لمكتبة مجلس الشورى الاسلامي

كتابخانه مجلس شوراي ملي

بسم الله تبارك وتعالى

قوله كصورة للعالم الطبيعي لمادته ثم معان احدها ان الصورة ما به
الشيء بالفعل كما ان المادة ما به الشيء بالقوة ولما كان العقل الكلي [illegible] بالفعل
جامعا لجميع فعليات ما دونه من الابعاد واعلى [illegible] الفعليات الا
[illegible] [illegible] ربك كيف مد الظل كما ان
الاستعدادات المتفرقة في المواد تجمع الى الهيولى فثمة كثيرة طيبة و
الفعليات التي فيه من الطف [illegible] اصلها والفعليات التي فيها ودونها
الثمرة المتفرق فروعها واغصانها واوراقها وهذه كثيرة خبيثة والقوة
الجوهرية المتوازية من الطف اصلها والاستعدادات المتفشة في المواد [illegible]
الثمرة فروعها كان كصورة للعالم وانما تحمل كما في التشبيه لان ذاته تلك الا
الفعلية الاصلية واللمعة الالهية وصورة العالم هذه الفعليات التي هي
فروعها وظهورها وثانيها ان صورة العالم على طبق صورته التي في علم العقل
لانه بقوة الله يفعل العالم عن علم وايجاد للمبادي العالية ما دونها بانها
عقلت فاوجبت وعلمها قبل المعلوم فالعقل الكلي من حيث علمه كصورة العالم

صورة الصفحة الأولى من النسخة الخطية لمكتبة مجلس الشورى الاسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الأول بلا أول كان قبله، والآخر بلا آخر يكون بعده،

الذي قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين، وعجزت عن نعته أوهام الواصفين.[1]

با عنایات خاصّهٔ حضرت احدیت، جلّ جلاله، جلد دوم از دوره شرح منظومه (غررالفرائد و شرح آن) با گذشت نزدیک به دو سال از انتشار جلد اوّل آن (لئآلی منتظمه) اکنون، فراروی مشتاقان و دانش پژوهان قرار می گیرد.

تقدیر الاهی چنین بود که این اثر، مقارن با دویستمین سالگرد تولد فیلسوف و حکیم متألّه مرحوم حاج ملا هادی سبزواری وهمزمان با برگزاری کنگره ای بین المللی که به همین مناسبت در موطن وی، سبزوار برگزار خواهد گردید،[2] منتشر گردد.

از این روی قبل از هرگونه سخنی درباره ویژگی کارهای انجام شده در این بخش، نخست نگاهی گذرا به زندگانی، اساتید، شاگردان، آثار ومکتب فکری او خواهیم داشت:

الف ـ شرح زندگانی و اساتید:[3]

حاج ملا هادی سبزواری متخلّص به اسرار، به سال ۱۲۱۲ هـ.ق، درشهر سبزوار بدنیا آمد.

۱ـ الصحیفة السّجادیة الجامعة، تصحیح وتحقیق محمد باقر ابطحی، خطبه ۱، ص ۱۷، موسسة الامام المهدی(ع)، ط ۱، ۱۴۱۱ هـ.ق.

۲ـ این کنگره به همّت انجمن اسلامی حکمت وفلسفه ایران ودانشگاه تربیت معلم سبزوار در مهرماه، سال ۱۳۷۲ برگزار خواهد شد.

۳ـ شرح حال حاجی را از منابع زیرأخذ وتلخیص نموده ایم: ۱ـ مطلع الشمس، محمد حسن خان صنیع الدوله(اعتماد السلطنة)، ج ۳، ص ۹۸۴، انتشارات پساولی فرهنگسرای تهران، ۲ـ تعلیقه هیدجی برمنظومه، مقدمه، چاپ جدید، ص ۴ـ ۷، مؤسسه اعلمی تهران، ۱۳۶۵ هـ.ش. ۳ـ مجموعه رسائل حاج ملاهادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه، ص ۳۹، ط ۲ و ۳، انجمن اسلامی حکمت وفلسفه ایران واداره اوقاف خراسان. ۴ـ مجله یادگار، سال اوّل، شماره ۲، ص ۴۵، مقاله دکتر قاسم غنی. ۵ـ ریحانة الأدب، مدرس تبریزی، ج ۲، ص ۴۲۲، کتابفروشی خیام.

پدر وی، حاج مهدی سبزواری، یکی از تجّار وملاکین سبزوار بود. در سن هفت سالگی پدر خود را از دست داد ودر همین سال تحصیل را آغاز کرد. تا ده سالگی درسبزوار ماند و در سال ۱۲۲۲هـ.ق همراه با پسر عمه خویش ملا حسین سبزواری، عازم شهر مقدس مشهد شد. و نزدیك به ده سال، تحت اشراف و مراقبت وی به تحصیلات خود در ادبیات، فلسفه، علوم ریاضی، فقه و اصول ادامه داد. درسال ۱۲۳۲هـ.ق به لحاظ شهرت حکمای اصفهان که در آن زمان دارالعلم بود رهسپار آن دیار گردید و حدود هشت یا کمتر از ده سال در اصفهان اقامت گزید وازمحضر استادان نامی در رشته های گوناگون کسب فیض نمود. در حکمت، نخست نزدیك به شش سال ازدرس ملا اسماعیل درب کوشکی اصفهانی، معروف به واحد العین[٤] صاحب حواشی بر شوارق الالهام عبد الرزاق لاهیجی(متوفی ۱۲۷۱ یا ۱۲۷۷ و یا ۱۲۸۱هـ.ق) بهره برد و نیز، چند سالی به درس استاد وی ملا علی نوری (متوفی ۱۲٤٦هـ.ق) ـ حدود سه سال ـ حاضر شد. در اواخر اقامت خود در اصفهان، به دستور استاد خود، مدّت اندکی (حدود دوماه) در درس شیخ احمد احسائی شرکت کرد و بنا بر قولی، مدتی نیز به درس حکمت آقا سید رضی لاریجانی رفته است.[*]

وی در عرفان نظری، همچون کتب فصوص الحکم، تمهید القواعد و مصباح الأنس استاد ندید و عرفان را بیشتر از طریق آثار ملاصدرا آموخت. فقه واصول را چند سالی نزد آقا محمدعلی نجفی، مشهور به آقا نجفی و شیخ محمد تقی، صاحب «هدایة المسترشدین» وحاج ابراهیم کلباسی صاحب «اشارات الاصول» آموخت. استاد او درعلم طب نامعلوم است.

اواخر سال ۱۲٤۲هـ.ق. هنگامی که استادش ملا اسماعیل به سمت تهران حرکت نمود، وی عازم مشهد گردید و در مدرسه حاجی حسن مشغول تدریس علوم عقلیه و نقلیه شد. درسال ۱۲۵۰هـ.ق به قصد زیارت بیت الله عازم مکه معظمه شد که این مسافرت حدود سه

٦ـ یکسال درمیان ایرانیان، ادوارد براون، ص۱۲۳، ترجمه ذبیح الله منصوری، نشر کانون معرفت ٧ـ تاریخ حکماء و عرفا متأخرین صدر المتألهین، منوچهر صدوقی سها، ص۱۰۹، ط۱، انجمن اسلامی حکمت وفلسفه ایران ٨ـ شرح حال رجال ایران، مهدی بامداد، ج٥، ص۳۲٦، ط۳، زوار ٩ـ اعیان الشیعة سید محسن امین، عاملی، ج۱۰، ص٤۳٤، ط دارالتعارف بیروت، ۱٤۰۳هـ.ق ۱۰ـ دیوان حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه وتصحیح مرتضی مدرسی چهاردهی، ص۳ـ ٦، انتشارات محمودی تهران ۱۱ـ فلاسفة الشیعة حیاتهم وآراؤهم، عبدالله نعمة، ص٦۲۱، ط دارالفکر بیروت۱۹۸۷ میلادی ۱۲ـ خدمات متقابل اسلام وایران، مرتضی مطهری، ص٦۰۱، ط۱۰، صدرا.

٤ـ همه این القاب و اسامی از آن یك نفر بیشتر نیست. آقای منوچهر صدوقی سها در کتاب تاریخ حکما و عرفا متأخرین صدر المتألهین ص۳٤، دچار اشتباه شده اند وتصور کرده اند که این اسامی مربوط به دو نفر جداگانه از اساتید حاجی می باشد.

*ـ مجموعه رسائل حاج ملا هادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، ص٦٦ از مقدمه.

سال، بطول انجامید. پس از انجام حج، با کشتی وارد بندرعباس شد وسپس به کرمان رهسپار گردید. ورود وی، مصادف با فوت فتحعلی شاه قاجار بود که به همین علت راهها ناامن گشته بود. به ناچار مدت یکسال در کرمان بماند. در همین سال بود که همسر اوّل خود را از دست داد ازاین همسر یك پسر بنام ملا محمّد داشت که در زمان حیات پدر درگذشت. همسر دومی از اهالی کرمان اختیار نمود که از او صاحب پنج فرزند شد: سه دختر و دو پسر به نامهای عبد القیوم و محمد اسماعیل.

بار دیگر به مشهد باز گردید وپس از ده سال تدریس علوم شرعیه و عقلیه، سرانجام به سبزوار که مسقط الرّأس او بود بازگشت و تا پایان عمردیگر از این شهر خارج نشد.

در سبزوار ،حوزه بسیار گرم و پرشور وحالی پدید آورد، بطوری که از سراسر ایران، جهت کسب فیض از محضرش بدانجا می شتافتند . با آنکه اکابر کم نظیری مانند آقا علی مدرس زنوزی (۱۳۰۷- ۱۲۳٤) و میرزا ابوالحسن جلوه (۱۳۱٤- ۱۲۳۸) در تهران تدریس می کردند ـ وی سه نوبت درس در روز می گفت شرح منظومه را برای مبتدیان،اسفار را برای متوسطین ویك درس خصوصی برای خواص از اصحابش، که اطلاع دقیقی ازمحتوای آن در دست نیست.

سرانجام آخرماه ذی الحجة سال ۱۲۸۹ هـ.ق، در یك حالت جذبه و ذکر، دارفانی را وداع گفت. جسد مطهر وی در زادگاهش درسبزوار (قسمت مبانی فعلی شهر سبزوار) به خاك سپرده شد. به دستور میرزا یوسف مستوفی الممالك مقبره مناسبی برمزارش بنا کردند.

عاش سعیداً ومات حمیداً .

ب ـ شخصیت اخلاقی، اجتماعی وسیاسی:

مرحوم حاجی با آنکه ازخانواده ای مرفّه ومتموّل بود، هیچگاه چون اشراف، زندگی نکرد. در طول تحصیل خود در اصفهان، مبلغ هنگفتی را بین طلاب نیازمند بطور ناشناس تقسیم نمود.[٦] ساده زیستی وهمنشینی با فقراء بی رغبتی به امور دنیوی و مقامات ظاهری وعدم پذیرش هدایا ازسوی هر قشر وگروهی، حتی سلاطین جور زمان خود و امثال آن، از صفات بارز اخلاقی وی بود،آنچنانکه زبانزدخاص وعام گشته بود. ریاضات شرعیه فراوان وعمل مستمر به مستحبّات ونوافل وتهجّد و سیر مراتب عرفان عملی او را به مقامات عالیه معنویه نائل گردانیده بود تا آنجا که به اجماع همه مورّخان داخلی وخارجی وشاگردان وعلمای بزرگ معاصرش،

٦ـ یکسال در میان ایرانیان،ادوارد براون،ص۱۳۵،ترجمه ذبیح الله منصوری،نشر کانون معرفت.

وی صاحب کرامات بوده است.[۷]

با آنکه از جهت علم و عمل سرآمد تمام معاصرینش بود ولی هیچگاه گرد مسند قدرت و مرجعیّت ویا قطبیت و مرید بازی نگشت. از وجوهات شرعیه، هیچگاه استفاده نکرد. معاش وی همواره از درآمدی که از املاک موروثی، نصیبش شده بود تأمین می شد وبیشتر آن را نیز صرف مساکین وفقرا می نمود. غذای وی بسیار ساده بود و همواره لباسی رنگ پریده به تن داشت. کتابخانه شخصی اش بسیار کوچک و محدود بود. با آنکه قدرتمداران و بویژه ناصرالدین شاه قاجار خود را ازمریدان وی می شمردند، ولی هیچگاه اعتنایی به حکومت قدرتمندان ننمود. خود را از فتنه گریهای سیاسی بدور داشت و هرگز مفتون نگشت. تجلیل وی در برخی ازآثارش [۸] ازناصرالدین شاه، بواسطه ساده دلی وبی اطلاعی وی از امور پیچیده سیاسی وحکومتی بوده است نه به لحاظ وابستگی. زندگانی بی آلایش وتقوای او بهترین گواه این مدعاست. مجموعه این مسائل، باعث محبوبیّت فوق العاده وی نزد خاص وعام گردیده بود. آوازه وشهرت وی نه تنهادرجای جای ایران پیچیده، بلکه افق آن مرزها را نیز درهم شکسته و فراتر از سرزمینش تابیدن گرفته بود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ج ـ مکتب سبزواری:

سبزواری را نمی توان طراح ومبتکر مکتب فلسفی خاصی در تاریخ فلسفه اسلامی ایران بر شمرد، بلکه وی تنها یکی ازپیروان بزرگ وشارحین کم نظیر حکمت متعالیه ملا صدرا یا فلسفه اصالت وجود است.

این بدان معنا نیست که وی فقط یك مقلّد صرف باشد ویا هیچگونه نوآوری از خود بهمراه نداشته باشد. خدمتی که وی به این مکتب وحیات آن درایران وجهان نمود، فراموش ناشدنی است. او همانند ملاصدرا بنیانگذار مکتب اصالت وجود، همه تلاش خود راصرف ایجاد وحدت بین چهارمکتب مشاء، اشراق، عرفان وشریعت نمود. وی این امر را ازسر اعتقاد قلبی و با آگاهی کامل به نتایج آن انجام داد و این امتزاج را بسیار لازم و میمون می دانست.

۷- از وی کرامات بسیاری نقل شده است،ازجمله آنکه، مرحوم آیة الله حاج شیخ عبدالنبی نوری از مراجع بزرگ تقلید،ساکن تهران نقل فرموده اند که در اوائل جوانی مدتی بطور بسیار پنهانی به تحصیل علم کیمیا پرداخته بودم که هیچکس جز من وخدای من از آن اطلاع نداشت،وقتی عازم مشهد شدم پس از اتمام زیارت با عده ای از همراهان،جهت ملاقات با حاجی به سبزوار رفتیم،پس از پایان ملاقات،حاجی مرا به تنهایی گوشه ای احضار نمود و گفت: آن عمل پنهانی را ترك کن. این مطلب را مرحوم شعرانی بلاواسطه از وی درمقدمه اسرار الحکم (ص۲۰، چاپ اسلامیه) نقل نموده است. کرامات دیگری را کنت دو گوبینو و ادوارد براون ودیگران از وی نقل نموده اند.

۸- درمقدمه اسرار الحکم ورساله هدایة الطالبین،به تمجید وستایش فراوان از ناصرالدین شاه پرداخته است.

آنچه که مکتب سبزواری را اندکی از مکتب ملاصدرا متمایز می سازد گرایش بیشتر وی به دو مکتب اشراق وعرفان می باشد.[۹]

برخی اشکالات وی برملاصدرا در شرح منظومه وحواشی اسفار، که منحصر به چند مورد خاص وجزئی می شود، دارای اهمیّت چندانی نمی باشد، زیرا بیشتر این اشکالات را در اوائل زندگانی و در دوران جوانی فکری وارد ساخته ودر آثاری که در اواخر عمر شریفش تألیف نموده آنها را تکرار ویا پیگیری ننموده و بعضاً نیز عدول کرده است مانند: برهان تضایف[۱۰] ،ترکیب اتحادی مادّه وصورت[۱۱] ،ناتمام دانستن ادلّه اتحاد عاقل ومعقول[۱۲] ومبحث علم[۱۳] وغیره. اکثر حکمای پس از سبزواری نیز این اشکالات را وارد ندانسته و به آنهاپاسخ داده اند.[۱۴]

او از حیث تحقیقات هرگز به پای ملاصدرا نمی رسد و به لحاظ کمبود منابع اصلی دچار پاره ای اشتباهات گردیده است که ما شماری از این موارد را در پاورقی هایمان متذکر شده ایم.[۱۵]

سبزواری به عنوان یك عالم متعهد دینی، میزان بهره گیری خود را از مؤیدات شرعیه اعم از آیات و روایات واقوال مفسرین، از لحاظ کمّی و کیفی بتدریج فزونی بخشیده است . آنچنانکه آثار نخستین وی مانند شرح منظومه و حواشی اسفار، از این حیث قابل مقایسه با آثار متأخر و بعدی وی مانند شرح اسماء الحسنی ، نبراس واسرارالحکم و شرح مثنوی نمی باشد. از مطلب فوق این نکته بخوبی استنباط می شود که وی حکمت و عرفان را تنها در دایره شریعت مقدّس و یا عدم مغایرت با آن می پذیرد.

تفسیر وتحلیلهایی که از سوی برخی مستشرقین و محققین غربی صورت گرفته مانند کنت دو گوبینو فرانسوی که وی را ـ درمقایسه باملاصدرا ـ متهم به گرایش بیشتر به ابن سینا نموده؛[۱۶] ویا حتی برخی ازمتفکرین مسلمان غیر ایرانی مانند محمد اقبال لاهوری، که سبزواری را نماینده

۹ـ بویژه دراکثر مباحث الاهیات بالمعنی الاخص مانند علم حق تعالی، حصول تکثر عقلی، مُثُل افلاطونی وقاعده امکان اشرف، به طریق اشراقیون مشی نموده است.

۱۰ـ شرح منظومه، غرر وجود ذهنی،ص۳۸،طبع ناصری.

۱۱ـ شرح منظومه،ص۲۰۵،طبع ناصری وتعلیقه اسفار،ج۶،ص۱۶۹،ط۳،بیروت.

۱۲و۱۳ـ شرح منظومه،ص۱۶۳،طبع ناصری.

۱۴ـ مانند حکیم آقا علی مدرس دربدایع الحکم وغیره.

۱۵ـ مانند علم حضوری نزد مشائین که اختلافی است. رجوع کنید به شرح منظومه ص۴۴۸ چاپ حاضر، وص ۱۴۲ چاپ ناصری.

۱۶ـ مذاهب وفلسفه در آسیای وسطی، کنت دو گوبینو،ص۸۸، ترجمه همایون فره وشی.

بزرگ گرایش به فلسفه افلاطونی در ایران دانسته،[۱۷] همگی فاقد ارزش علمی وتحقیقاتی است. اینان به دلیل عدم آشنایی عمیق با زبان و فرهنگ وتاریخ فلسفه و عرفان اسلامی نتوانسته اند تحلیل جامع، روشن ودقیقی ازافکار سبزواری ارائه دهند.

روش سبزواری در دسته بندی وتنظیم مطالب وموضوعات فلسفی در آثارش، بویژه شرح منظومه، منطقیتر و دقیقتر از سبك ملا صدرا در اسفارومتفاوت با آن می باشد[۱۸] بویژه در مبحث الالهیات بالمعنی الاخص،[۱۹] واصولاً وی به این مسئله عنایت خاصی داشته است.

از مباحث بسیار مهم دیگری که وی بدان متفطّن گشته است و در زمان حاضر از موضوعات تحقیقی شایان توجهی بشمار می رود، تأثیر مکاتب فلسفی برعلوم است. وی بطور جسته و گریخته تأثیر عرفان نظری و برخی مشارب دیگر، مانند مکتب اشراق و مشاءرا برمبانی علم منطق واختلاف تعاریف موضوعات آن را مورد مداقّه و استنتاج قرار داده و منتجات آنرا ذکر نموده است، مانند: تعریف نوع[۲۰] و اقسام کلی و جزئی[۲۱] و غیره. طرح این بحث در میان متون علمی منطقی ظاهراً اختصاص به سبزواری دارد.

د ـ سبزواری ومنابع خارجی:

بیشتر مورخان، مستشرقین و یا ایرانشناسان غربی و حتی کسانی که صرفاً درباره تاریخ رشته ای از علوم، درایران دوره قاجار، کتابی تألیف کرده اند، فصلی را به زندگانی وشخصیت اخلاقی وعلمی حاج ملاهادی سبزواری اختصاص داده اند و ازوی با تجلیل فراوان وعظمت

۱۷ـ سیر فلسفه در ایران، محمد اقبال لاهوری،ص ۱۲۰، ترجمه دکتر امیرحسین آریانپور،ط ۱،امیرکبیر.
ظاهراً اقبال جز کتاب «اسرار الحکم» اثر دیگری ازحاجی، ملاحظه ننموده است.دراین کتاب هیچگونه مطلبی که دال بر عقیده اقبال باشد به چشم نمی خورد. پذیرش بعضی از اصول فلسفه افلاطونی مانند مُثُل افلاطونی اختصاص به حاجی ندارد بلکه پیش از ملا صدرا و در آثار شیخ اشراق به نحو مُثُل معلقه دیده می شود (مجموعه مصنّفات شیخ اشراق ج۲،ص ۲۳۰) جالب آنکه مرحوم سبزواری در «اسرار الحکم» (ص۲۹۴،تصحیح علامه شعرانی) فصلی در رد نظریه تناسخ افلاطونی دارد. ملا صدرا نیز آن را درمبحث نفس اسفار (ج۹،باب ثامن ص۲،ط۳) بحث نموده است.

۱۸ـ اگر بخواهیم این اختلاف را دقیقاً بیان کنیم نیاز به مقالتی جداگانه وترسیم و تنظیم جداولی تطبیقی است تا رئوز مسائل مشخص شود. به عنوان مثال درامور عامه حاجی اوّل مبحث جعل رابحث نموده بعداً درباره مواد ثلاث وشرح آن پرداخته با مبحث جواهر و اعراض مقدم داشته است در صورتیکه ملا صدرا بعکس عمل نموده ودهها مورد وجود دارد که ما در پاورقیهایمان در اکثر غررها موارد تطبیق را ذکر کرده ایم.

۱۹ـ آخوند ملا صدرا در سراسر اسفار، گاه و بیگاه از اصل موضوع منحرف شده بطوریکه خواننده مبحث اصلی را فراموش می کند. مثلاً در فصل اوّل موقف سابع از سفر ثالث که مربوط به کلام باری است (اسفار،ج ۷،ص ۲ ـ ۵،ط۳) مطالب زیادی ـ حدود پنجاه صفحه ـ می آورد که ارتباط مستقیم با عنوان فصل مذکور مستقیماً ندارد. امثال این موارد زیاد است ولی حاجی کمتر به این شیوه عمل نموده است.

۲۰ـ شرح منظومه (اللئالی المنتظمه) ، ج ۱، ص ۱۵۶، تصحیح و تعلیق آیة الله حسن زاده نشرناب .

۲۱ـ منبع پیشین ،ص ۱۳۰ .

ویژه ای یاد کرده اند. با آنکه وی مردی عارف ودر شهر دور افتاده سبزوار با سادگی تمام و در انزوا زندگی می کرد، ولی شهرت ونفوذ فوق العاده علمی و اخلاقی وی فضای ایران آن زمان راچنان آکنده بود که توجه وحساسیت بیگانگان و سفرا و اعضای سفارتخانه های کشور های بزرگ استعمارگر، مانند انگلیس و فرانسه را برانگیخته بود. ظاهراً اوّلین کسی که غربیان را متوجه شخصیت سبزوری نمود کنت دو گوبینو فرانسوی Conte de Gobineau بود. که درفلسفه تاریخ، دارای مکتب خاصی بوده ودر آمدن پیروان زیادی پیدا کرد. وی وزیر مختار فرانسه در ایران بین سالهای ۱۲۷۱ تا ۱۲۷۴ هـ.ق بود. اودر کتاب:

«Les Religions Et Les Philosophies Dans l'Asie Cental Paris, 1923»

«مذهب وفلسفه درآسیای مرکزی»[22] یك دوره مختصر تاریخ فلسفه اسلامی درایران را شرح داده وضمن آن، گزارش کوتاهی ازشرح حال و شخصیت اخلاقی و عرفانی وتحلیلی از فلسفه سبزواری ارائه می دهد واو را با ایمانوئل کانت فیلسوف آلمانی مقایسه می نماید.

پس از وی،پروفسور ادوارد گرانویل براون[23] ازاهل نیوکاسل انگلستان (۱۸۶۲-۱۹۲۶ میلادی) تحقیقات خود را درباره ایران بطرز گسترده تری ادامه داد. بیشتر اطلاعات وتبحّر براون از طریق گوبینو و مطالعه آثار او بوده است. او بزبانهای ترکی، فارسی،عربی، لاتینی، یونانی،آلمانی و فرانسوی کاملا مسلط بوده است. وی درسن ۲۷ سالگی وارد ایران شد و به مدّت یکسال (۱۸۸۷ میلادی،۱۳۰۵ هـ.ق) درایران به سیاحت پرداخت وحاصل آن کتاب

«A Year Amongst The Persians London 1950»

«یکسال در میان ایرانیان»[24] بود. این کتاب اوّلین بار در سال ۱۸۹۳ میلادی در بوداپست، با مقدمه سردنیس روس، چاپ شد. فصل ششم این کتاب (اعتقاد به مبادی علوم ماوراء الطبیعه ـ جادوگری) بطور مبسوط درباره سبزواری وآثار وفلسفه اوبحث کرده است.

وی اطلاعات خود را از میرزا اسدالله سبزواری یکی از شاگردان حاجی بدست آورده و در زمان او یك دوره فشرده فلسفه حاجی را تقریر نموده است. براون فوت حاجی را به اشتباه ۱۲۹۵ هـ.ق ثبت کرده است.

ادوارد براون درآثر بسیار مهم دیگر خود:

۲۲ـ مذاهب وفلسفه در آسیای وسطی، کنت دوگوبینو،ص۸۸،ترجمه همایون فره وشی

۲۳ـ شرح حال براون درمقدمه کتاب یکسال درمیان ایرانیان بطور مشروح آمده.نیزدر مجله "ایرانشهر" سال چهارم،شماره ۲،مقاله مرحوم استاد علامه قزوینی ـ که در همین مقاله هم آمده ـ ومقدمه تاریخ ادبی ایران درجلد اوّل ودوم وسوم وچهارم ومقاله مجتبی مینوی در مجله روزگار نو،جلد اول، شماره ۲ ذکر شده است.

۲۴ـ یك سال در میان ایرانیان، ادوارد براون،ص۱۳۵،ترجمه ذبیح الله منصوری،نشر کانون معرفت.

A LiTERARY HISTORY OF PERSIA 4 vols by professor EDWARD GRANVILLE BROWNE university of Cambridge press ,1902-1924

«تاریخ ادبی ایران»[۲۵] دربخش چهارم آن،بطور خلاصه ودرمباحث دیگر، گاه گاه ازسبزواری نام برده است. از براون دوازده کتاب و بیست و دو رساله تحقیقی درمورد ایران بجای مانده است.حدود نیمی از تألیفات وی تا کنون به فارسی ترجمه شده است.[۲۶]

از جمله کسانی که درباره حاجی و مکتب او سخن رانده اند، پروفسور محمد اقبال لاهوری می باشد. وی درپایان نامه دوره دکترای فلسفه خود که در دانشگاه آلمانی لودویك مکسیمیلان «Lodwig Maximilian» تحت عنوان

«The Development of Metaphysics in Persia, London,1908»

«سیر فلسفه (الاهیات) در ایران»[۲۷] عرضه داشت،درفصل ششم آن (فلسفه در عصر جدید) به تحلیل آراء سبزواری می پردازد مرجع وی، تنها کتاب گوهر و اسرارالحکم حاجی بوده است.

درمیان تألیفات مستشرقین،آثار پروفسور هانری کربن فرانسوی (۱۹۰۳- ۱۹۷۹م) دارای مقام ویژه ای است.[۲۸] تلاش وی در معرفی و شناساندن فلسفه وعرفان اسلامی به جهان غرب بی نظیر وسزاوار تقدیر است. سرگذشت وی بسیار عجیب وعبرت آموز است.[۲۹] او فارغ التحصیل رشته فلسفه از دانشگاه سوربن فرانسه است. در ابتدا از طرفداران متعصب فلسفه اگزیستانسیالیسم از نوع هایدگری آن بود وی از شاگردان لوئی ماسینیون،اسلام شناس معروف فرانسوی است.سر انجام دربرخورد با یکی از آثار شیخ مقتول شهاب الدین سُهروردی (حکمة الاشراق) بکلّی دگرگون ومجذوب فلسفه اسلامی گردید. به منظور جمع آوری نسخ آثار سهروردی، رهسپار اسلامبول،و از آنجا متوجه ایران گردید. درسال ۱۹٤٦ به عنوان رئیس بخش ایران شناسی مؤسسه ایران وفرانسه بر گزیده شد. در آغاز ورودش به ایران، با اساتید کم نظیری مانند: استاد سید محمد کاظم عصّار،مهدی الهی قمشه ای، علامه طباطبائی،

۲۵ـ تاریخ ادبی ایران،ادوارد براون، ج۱، ص۲۰۷، ترجمه رشید یاسمی، انتشارات ابن سینا

۲٦ـ علاوه برکتب یاد شده می توان از نامه هایی از تبریز،ترجمه حسن جوادی، انتشارات خوارزمی، تاریخ طب اسلامی،ترجمه مسعود رجب نیا، بنگاه نشر وترجمه کتاب، تاریخ انقلاب ایران، ترجمه احمد پژوه، بنگاه نشرو ترجمه کتاب نام برد.

۲۷ـ سیرفلسفه در ایران،محمد اقبال لاهوری،ص۱۲۹،ترجمه دکتر امیر حسین آریانپور، انتشارات امیر کبیر

۲۸ـ جشن نامه هانری کربن،زیر نظر سید حسین نصر،مقدمه ص۲- ۲۷، انتشارات دانشگاه مک گیل، مونترال - کانادا.

۲۹ـ درباره سیر تحول فکری هانری کربن رجوع کنید به کتاب «هانری کربن و آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»،داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام،انتشارات آگاه ۱۳۷۱هـ.ش

استاد شهید مطهری، دکتر سید حسین نصر، سید جلال الدین آشتیانی و بدیع الزمان فروزانفر آشنا شد و از محضر آنان طی جلسات مکرر بهره می برد. کربن، نیمه دوم عمر خود را تماماً به کار شبانه روزی نزدیک به هجده ساعت در روز وقف احیا و نشر فلسفه و عرفان اسلامی و فرق دیگر آن نمود. وی حدود بیست و چهار اثر را با کمک جمعی از دانشمندان ایرانی و عرب تصحیح و با مقدمه خود بزبان فرانسه انتشار داد و دهها مقاله تحقیقی به زبان های گوناگون نوشت. وی غربیان را با چهره علمی و آثار ناشناخته بسیاری از حکمای الهی ایران و اسلام، از جمله ملاصدرا، محی الدین عربی، شیخ اشراق، سید حیدر آملی، ناصر خسرو، روزبهان شیرازی، ابو یعقوب سجستانی و سمنانی و دیگران آشنا کرد.[۳۰]

هانری کربن دربخش دوم کتاب خود.

«HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE (deuxieme partie)
HENRY CORBIN, paris»

«تاریخ فلسفه اسلامی»[۳۱] در فصل «مکتبهای خراسان» به معرفی حاجی و مکتب او می پردازد.

از آثار بسیار ارزشمند دیگری که باید به یاد کرد آن می باشد و بطور مستقل درباره جهان بینی وایدئولوژی سبزواری تألیف شده است. کتاب:

«The Fundamental Structure of Sabzawari' s Metaphysics By ToshihikoIzutsu»

«بنیاد یا اصول حکمت سبزواری»[۳۲] می باشد که توسط پروفسور توشی هیکوایزوتسو ژاپنی نگارش یافته است.

وی استاد دانشگاه مک گیل کانادا واستاد ممتاز دانشگاه کیو(ke.o) ژاپن است. وی مسلط به زبانهای عربی، انگلیسی، یونانی ولاتین است. وی به فلسفه جدید غرب و مکاتب وظهور آن کاملاً آشنایی دارد و ارزش آثار او بیشتر در بعد تطبیقی آن است. چندین اثر نفیس

۳۰- این درحالی است که علوم عقلی اسلامی مورد بی مهری عناصر خودی و یا تکفیر خشک مقدس های متحجر نادان واقع می شود. درصورتیکه اکثر علما واکابر شیعه از همان آغاز تشکیل حوزه های درسی به تدریس ویا تألیف علوم عقلی همت گماشته اند مانند «الذخیره» تألیف سید مرتضی علم الهدی، «التمهید الاصول» تألیف شیخ الطائفه طوسی. شیخ صدوق و کلینی آثار خود را به سبک متکلمین تألیف وتبویب نمودند. شیخ مفید بیش از آثارش (طبق فهرست نجاشی حدود ۱۷۲ اثر می باشد) خواجه نصیر الدین طوسی اکثر آثارش و علامه حلی نیز برخی از آثارش را درعلم کلام وعلوم عقلی نگاشتند. ازدوره صفویه به بعد اکثر علماء جامع معقول ومنقول بودند که قابل شمارش می باشد وکمتر کسی بود که تنها دریک زمینه خاص تدریس ویا تألیف داشته است.

۳۱- تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ج۲، ص۱۸۷، ترجمه جواد طباطبائی، انتشارات کویر، سال ۷۰ ه.ش.

۳۲- بنیاد حکمت سبزواری، پرفسور توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات دانشگاه مک گیل کانادا، دانشگاه تهران.

وی تاکنون به فارسی ترجمه شده است.[۳۳]

از کسان دیگری که به صورت نسبتاً جامعی به شرح حال حاجی وافکار او اهتمام ورزیده، پروفسور میان محمد شریف پاکستانی است. در مجموعه بسیار گرانقدر دو جلدی که تحت نظر وی گرد آوری شده بنام:

«A HisTORy OF MUSLIM PHILOSOPHY Edited and Introduced by M.M sharif Books seven and Eight of vol II»

(تاریخ فلسفه در اسلام) در بخش دوم آن با مقدمه بسیار وزین و دقیق علمی از دکتر سید حسین نصر در فصل ۷۶ تحت عنوان «رنسانس فلسفی در ایران»[۳۴] به تبیین و تحلیل ومعرفی آثار واندیشه وشاگردان سبزواری همت گماشته است.

از دانشمندان عرب معاصر، علامه شیخ عبد الله نعمة لبنانی، درکتاب «فلاسفة الشیعة، حیاتهم و آراؤهم» [۳۵] درباره حاج ملاهادی سبزواری به تفصیل سخن گفته و با استفاده محدود از برخی منابع دانشمندان ایرانی بمانند آقا بزرگ تهرانی وتسخیص مطالب کتاب شرح منظومه، عقاید فلسفی سبزواری را بیان نموده است.

آنچه که دراین مبحث یاد گردید تنها نمونه ای بود از مجموعه تألیفاتی که درباره سبزواری سخن گفته اند. بی تردید اگر استقصاء کامل هدف باشد، چندین برابر منابع یادشده گرد آوری خواهد شد.

هـ ـ شاگردان سبزواری:

حکیم سبزواری حوزه درسی بسیار مهمّی در زمینه فلسفه و عرفان، در شهر سبزوار برقرار کرد. شاگردان بسیاری از جای جای سرزمین ایران، مانند: اصفهان، تهران، آذربایجان، فارس و غیره جهت کسب فیض بدانجا روی می آوردند. با وجود حوزه های بزرگ علمی، چونان تهران و اصفهان وحضور اساتید کم نظیر ونام آور در آنجا، حوزه درسی وی از شور وحال دیگری برخوردار بود و برای عاشقان آن زمان، عنوان «شاگردی حاجی» از افتخارات علمی بی همتا محسوب می شد. آن چنانکه پیشتر اشاره شد، براساس گفته مرحوم

۳۳. از جمله آنها خدا وانسان در قرآن. ترجمه احمد آرام،چاپ شرکت انتشار ،مفاهیم اخلاقی قرآن، ترجمه فریدون بدره ای می باشد.

۳۴. تاریخ فلسفه دراسلام، میان محمد شریف، ج۴، ص۱۲۹، ترجمه گروهی از مترجمین، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۰ هـ.ش.

۳۵. فلاسفة الشیعة،حیاتهم وآراؤهم، العلامة الشیخ عبدالله نعمة، ص۶۲۱، دار الفکر اللبنانی، بیروت.

سید محمد کاظم عصار[۳۶] به نقل از آقا میرزا حسین سبزواری - شاگرد بلاواسطه حاجی - مرحوم سبزواری، هر روز سه درس، در سطوح مختلف بیان می فرمود. شرح منظومه، برای مبتدیان؛ اسفار، برای متوسطان؛ و درس خصوصی برای خواص از اصحاب. خود نیز از شاگردانش امتحان می گرفت و جایگاه هر یك را در دروس سه گانه مشخص می کرد.[۳۷]

اسامی تمامی شاگردان - که طبق برخی اقوال،تعداد آنان بیش از هزار نفر بوده است -[۳۸] ورتبه آنها بدرستی برای ما روشن نیست، تنها نام برخی ازآنان ذکر شده است که ما نیز متذکر خواهیم شد.

۱. آخوند ملامحمد کاظم خراسانی - متوفی ۱۳۲۹ هـ ق - استاد المتأخرین فقیه واصولی نامدار،صاحب«کفایة الاصول». وی به مدت یکسال وادی در درس اسفار حاجی شرکت کرده است.[۳۹]

۲. ملاحسینقلی همدانی،عالم ربانی، حکیم صمدانی، که مدتی از درس حکیم سبزواری بهره برد. وی از شاگردان شیخ اعظم انصاری (ره) بود.[۴۰]

۳. میرزا حسین سبزواری. او در علوم ریاضی متبحر بود و در مدرسه عبد الله خان تهران، اسفار، اشارات، فنون ریاضی، طب،فقه ، اصول وادبیات تدریس می کرد.
مرحوم آقامیرزا ابراهیم زنجانی وآخوند هیدجی ومیرزا علی اکبر یزدی از شاگردان وی می باشند.[۴۱]

۴. شیخ اعظم انصاری(ره)- (۱۲۸۱- ۱۲۱٤)- خاتم الفقهاء والمجتهدین. وی به مدت دوسال،درمدرسه حاج حسن مشهد،شوارق الالهام لاهیجی را نزد حاجی خوانده است. وی احترام فوق العاده ای برای استاد خود قائل بود.[۴۲]

۳۶- مجموعه رسائل حاج ملا هادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه ص۵۳، ط۲، سازمان اوقاف خراسان، ۱۲۷۰هـ.ش.

۳۷و۳۸- این مطلب را ادوارد براون به نقل از میرزا اسد الله سبزواری شاگرد بلاواسطه حکیم در کتاب یکسال درمیان ایرانیان آورده است.

۳۹. مجموعه رسائل حکیم سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه، ص۲۲، ط۲، انجمن اسلامی حکمت وفلسفه ایران.

٤۰- خدمات متقابل اسلام و ایران، مرتضی مطهری، ص٤۰۹، انتشارات صدرا.

٤۱- مجموعه رسائل حاج ملا هادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه، ص۷۷، ط۲، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

٤۲- دیوان حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه مرتضی مدرسی چهاردهی، ص۵ و تاریخ روابط ایران و عراق از همین مؤلف.

۵. ملا عبدالکریم خبوشانی قوچانی. وی مدتی در سبزوار و مشهد کسب فیض نمود. از وی حواشی بر منطق منظومه به چاپ رسیده است.[۴۳]

۶. آقا شیخ علی فاضل تبتی، از شاگردان مشهد بود و مکاتباتی نیز با استاد خود داشته است، که در آثار مؤلف به آن اشاره خواهد شد.[۴۴]

۷. آقا میرزا عباس حکیم دارابی شیرازی - متوفی ۱۳۰۰ هـ.ق - که در حافظیه شیراز مدفون است.[۴۵]

۸. سید عبدالغفور دارابی شیرازی، که از اهالی شیراز بوده و یک دوره درس حاجی را درک کرده است.[۴۶]

۹. میرزا آقای حکیم دارابی جهرمی از اهالی شیراز، از برجسته ترین شاگردان حاجی و مدرس علوم عقلی در حوزه شیراز بود.[۴۷]

۱۰. آقا میرزا محمد یزدی، معروف به فاضل یزدی که در سبزوار از محضر حکیم بهره برد. وی ردیّه ای برشرح شیخ احمد احسائی بر رساله علمیه فیض نگاشته است. نیز به خواهش وی، حاجی ردیّه دیگری بر شیخ نوشت، که در آثار حکیم آمده است.[۴۸]

۱۱. حاج میرزا سید ابوطالب زنجانی از مجتهدین و علمای نام ساکن تهران بود و در سبزوار از محضر حکیم کسب فیض کرد.[۴۹] وی از دوستان سید جمال الدین اسد آبادی بود و مغضوب ناصرالدین شاه واقع شد. وی تألیفاتی نیز در فقه و اصول دارد.

۱۲. حاج شیخ اسماعیل عارف بجنوردی مدت اندکی از محضر حکیم بهره برد و سؤالاتی از استاد خود نمود که ذیل آثار حکیم آمده است.[۵۰]

۱۳. آخوند ملا اسماعیل سبزواری. وی مدرس فلسفه در مدرسه «شیخ عبدالحسین شیخ العراقین» تهران بود.[۵۱]

۱۴. آخوند ملاغلام حسین شیخ الاسلام - متوفی ۱۳۴۶ هـ.ق - استاد حاج فاضل خراسانی و آقابزرگ شهیدی. وی فرزند حاج میرزا محمد، محرر امام جمعه مشهد، میرزا عسگری است.

---

۴۳ و ۴۴- مجموعه رسائل حاج ملاهادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه، ص۶۸، ط ۲

۴۵- همان مرجع، ص۷۱

۴۶ و ۴۷ و ۴۸- مرجع پیشین، ص۷۴

۴۹- مرجع سابق، ص۷۵.

۵۰- مرجع سابق، ص۷۶.

۵۱- مرجع سابق، ص۷۸، استاد شهید مرتضی مطهری، محل تدریس وی را با نام خود وی به اشتباه ثبت کرده است، خدمات متقابل، ص۶۰۴

درفقه، شاگرد شیخ اعظم انصاری (ره) است و مدت ۶ سال نزد حکیم، فلسفه آموخت.[۵۲]

۱۵. آقا میرزا محمد سمرقندی، وی در سبزوار، از محضر حاجی حکمت آموخت.[۵۳]

۱۶. سید احمد پیشاوری، معروف به ادیب. وی یکسال به درس حکیم رفت.[۵۴]

۱۷. آقا میرزا محمد حکیم الهی. در دوره اول درس حاجی شرکت کرد و سپس به تهران برگشت. مرحوم ادیب پیشاوری از شاگردان اوست.[۵۵]

۱۸. فاضل مغیثه ای سبزواری. وی دارای اشعار زیادی به لهجه سبزواری است.[۵۶]

۱۹. آخوند ملا ابراهیم سبزواری. مدرس حکمت متعالیه در حوزه مشهد واستاد شیخ الرئیس قاجار، بوده است[۵۷]

۲۰. آخوند ملا عبد الوهاب مایوانی قوچانی معروف به منجم باشی واز اعاظم تلامید حکیم است.[۵۸]

۲۱. ملا عباسعلی فاضل، استاد مرحوم حاج میرزا حبیب خراسانی.[۵۹]

۲۲. شیخ محمد ابراهیم واعظ تهرانی وی ساکن تهران و در وعظ معروف بود. مکاتباتی نیز با استاد خود دارد که ضمن آثار حاجی چاپ شده است.[۶۰]

۲۳. آخوند ملا محمد، فرزند حکیم که در زمان پدر نیز تدریس می نمود و بر شرح منظومه حاشیه دارد.[۶۱]

۲۴. حاجی میرزا حسین سبزواری، صاحب «ارجوزه حکمیه» و غیر از آقا میرزا حسین سبزواری است.[۶۲]

۲۵. شازده جناب، جد محمد هاشم میرزای افسر، از شاگردان حکیم و در زمان وی تدریس می نمود[۶۳]

۲۶. حاج ملا علی سمنانی از اکابر عصر خویش و استاد آقا شیخ محمد ثانی سمنانی از مشایخ سلسله ذهبیه آقا سید علی صدرالعرفاء صفا[۶۴]

---

۵۲. مرجع پیشین، ص۷۸

۵۳. مرجع پیشین، ص۷۹

۵۴. مرجع پیشین، ص ۸۱.

۵۵و۵۶. مرجع پیشین، ص۸۲

۵۷و۵۸. مجموعه رسائل حاج ملاهادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه چاپ سوم ص۵۶، سازمان اوقاف خراسان

۵۹و۶۰. مرجع سابق، ص۵۷

۶۱. تاریخ حکما و عرفاء متأخرین صدرالمتألهین، منوچهر صدوقی سها، ص ۱۲، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

۶۲الی۶۴. منبع پیشین، ص ۱۲۰-۱۲۸، برخی از آنها در نقباء البشر و الکرام البررة آقا بزرگ تهرانی آمده است.

۲۷.شیخ محمد حسین برجیس [۶۵]

۲۸ آقا حسن بن ملازین العابدین [۶۶]

۲۹.حکیم میرزا اسماعیل افتخارالحکماء طالقانی - متوفی۱۳۴۵- وی طبیبی حاذق وهنگام فوت استاد حضور داشته است.[۶۷]

۳۰ میرزا نصر الله حکیم قمشه ای.[۶۸]

۳۱.ملاعلی اکبر خراسانی.[۶۹]

۳۲.ملامحمد صادق حکیم.[۷۰]

۳۳.میرزا علی النقی صدر العلماء سبزواری، صاحب حواشی برشوارق [۷۱]

۳۴.حاج میرزا حسن حکیم،داماد حکیم سبزواری.[۷۲]

۳۵.شیخ شهاب الدین محمد بن موسی عراقی بر چلوئی - متوفی۱۳۱۴- شارح دعای افتتاح، چاپ ,۱۳۲۴.[۷۳]

۳۶ـ آخوند ملامحمد حسین، برادر بدیع الزمان بشرویه [۷۴]

۳۷ـ شیخ احمد عباسی.[۷۵]

۳۸ـ میرزا اسدالله سبزواری، استاد ادوارد براون وساکن طهران بوده است [۷۶]

۳۹ـ سید عبد الله موسوی زنجانی (۱۲۶۲-۱۳۱۳).[۷۷]

۴۰ـ میرزا شمس الدین حکیم الهی لواسانی طهرانی.[۷۸]

۴۱ـ حاج ملا سلطان محمد بن ملاحیدر محمد گون آبادی (۱۳۲۷- ۱۲۵۱) صاحب تفسیر«بیان السعادة» و «سعادت نامه» و «مجمع السعادات» و «ولایت نامه» و «بشارة المؤمنین و تنبیه النائمین» و کتاب «التوضیح» شرح فارسی بر کلمات بابا طاهر وکتاب «الایضاح».[۷۹]

۴۲ـ آخوند ملا محمد رضا اردکانی.[۸۰]

۴۳ـ وثوق الحکماء سبزواری،شارح گلشن راز.[۸۱]

۴۴ـ آخوند ملاصالح بروجردی، استاد حاج شیخ المتکلمین اصفهانی [۸۲]

۴۵ـ شیخ میرزا نصرالله مشهدی.[۸۳]

۴۶ـ میرزا محمد علی بن میرزا عبد الغنی تفرشی، متوفای ۱۳۰۷ درسبزوار.[۸۴]

۴۷ـ حاج ملامحمد صادق صباغ کاشانی.[۸۵]

۴۸ـ شیخ محمود بن ملا اسماعیل کاشانی.[۸۶]

۶۵الی۸۶ـ منبع پیشین ص۱۲۰ـ۱۲۸

۴۹ـ میرزا نصرالله تربتی(۱۲٦۸ـ ۱۳۳۰).[87]

۵۰ـ شیخ عبد الاعلی قاضی سبزواری، شارح دعای کمیل و برخی اشعار استاد خود.[88]

۵۱ـ آخوند ملامحمد حسن اصفهانی، مشهور به کوهی.[89]

۵۲ـ شیخ علی اصغر سبزواری.[90]

۵۳ـ میرزا حسین قزوینی طبیب.[91]

۵۴ـ حاج میرزا محسن قاضی طباطبائی تبریزی.[92]

۵۵ـ میرزا علی اکبر بن میرزا عبد الغنی تفرشی، متخلص به برقی [93]

۵٦ـ آخوند ملا تقی اصفهانی، مدرس مدرسه حکیم اصفهان.[94]

۵۷ـ آقا سید جواد طباطبائی حائری، متوفای ۱۳۰۰ در کرمان و از خاندان بحرالعلوم.[95]

۵۸ـ شیخ محمد حسین طریحی نجفی، مقیم اصفهان، متوفای ۱۳۲۱.[96]

۵۹ـ میرزا محمد مهدی قمشه ای،(۱۲۳۰ـ ۱۲۹۱) صاحب حواشی اسفار [97]

٦۰ـ ملا محمد کاظم بن آخوند ملامحمد رضا سبزواری، متخلص به میر، وی در مرگ استاد قصیده ای سروده است.[98]

اسرار چو از جهان بدر شد — از فرش به عرش ناله بر شد
تاریخ وفاتش ار بپرسند — گویم که بمرد زنده تر شد

٦۱ـ شرف الدین سید علی حسینی مرعشی سبزواری، متوفای ۱۳۱٦ در تبریز و مدفون در نجف اشرف.[99]

٦۲ـ آقا میرزا ابراهیم شریعتمدار سبزواری، متوفای ۱۳۱٦.[100]

٦۳ـ شاعری متخلص به محوی.[101]

٦۴ـ شاعری متخلص به هما.[102]

٦۵ـ میرزا محسن قزوینی.[103]

٦٦ـ آقا میرزا حسین امام جمعه کرمان فرزند آقا سید جواد شیرازی.[104]

٦۷ـ آقا میرزا محمود توبی.[105]

٦۸ـ آقا میرزا محمد حسین کرمانی، که ظاهراً غیر از امام جمعه کرمان است.[106]

٦۹ـ سید عبدالرحیم سبزواری.[107]

۷۰ـ سید میرزا ابوالحسن رضوی متوفای قبل از ۱۳۰۰.[108]

۷۱ـ مولی محمد رضا سبزواری، متخلص به رونقی، استاد آقا شیخ هادی بیرجندی [109]

۸۷ الی ۱۰۹ـ منبع پیشین، ص۱۲۰ـ۱۲۸.

۷۲ـ حاجی آقا صادق،استاد میرزا آقا خان کرمانی که حکیمی بی بدیل و طب وریاضی تدریس می کرد.[۱۱۰]

۷۳ـ مولی محمد، عالم عارف، متوفی ۱۲۵۰، از اهالی میامدشت خیرشان.[۱۱۱]

۷۴ـ سلطان علی شاه گنابادی، که از اصحاب خاص حاجی بوده و بنیانگذار «خمس اخوت» است.[۱۱۲]

و ـ آثار وتألیفات حکیم سبزواری

خوشبختانه اکثر آثار مرحوم سبزواری به چاپ رسیده وضمن احوالات حاجی، ذکر شده است. فهرست دقیق آثار وی دردست است. برخی از آنها در «الذریعه» آقا بزرگ تهرانی ذکر شده است. آنچه که اکنون از نظر خوانندگان می گذرد، کاملترین مجموعه ای است که تاکنون فهرست شده است.

۱ـ حواشی بر اسفار آخوند ملاصدرا. این اثر در سال ۱۲۸۲هـ.ق به چاپ رسیده است، و در اوائل جوانی و بتدریج و همزمان با شرح منظومه، تحریر شده است. زیرا مؤلف در شرح منظومه[۱۱۳] به حواشی اسفار و در حواشی اسفار[۱۱۴] نیز به غرر الفرائد اشاره می نماید. این حواشی جزء در بخش جواهر واعراض که مقدم آن است در چاپ جدید اسفار (نه جلدی)، همراه با حواشی آقا علی مدرس و ملا علی نوری و شاگرد وی ملا اسماعیل اصفهانی وحواشی مرحوم علامه طباطبائی بر آمده ست. متأسفانه این چاپ دارای اغلاط فراوان وافتادگی ها وبدون ویراستاری کامل، تحقیق وفهرستهای می لازم عرضه شده است.

۲ـ حواشی بر مبداء و معاد ملاصدرا. این حواشی، بسیار اندك و در سال ۱۳۱٤، همراه با حواشی میرزا ابوالحسن جلوه و ملا اسماعیل اصفهانی چاپ شده است.

۳ـ حواشی بر «شواهد الربوبیه» ملا صدرا.

کتاب شواهد با خط محمد علی اصفهانی همراه با تعلیقات حاجی در سال ۱۲۶۸هـ.ق چاپ سنگی شده است. تعلیقات شواهد از جهت علمی، تحقیقی تر و متقن تر از حواشی

۱۱۰و۱۱۱ـ منبع پیشین، ص۱۲ـ ۲۸،

۱۱۲ـ تاریخ فلسفه دراسلام، میان محمد شریف، مقاله د شر سید حسین نصر،ج۲، ص۱٤۲، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰هـ.ق.

۱۱۳ـ شرح منظومه (بخش حکمت)، ج۲، ص۱۳۰، چاپ حاضر

۱۱٤ـ تعلیقه بر اسفار، ج۲، ص۲۲۲، ط۳، بیروت

اسفار است.

سیدالحکماء جناب استاد سید جلال الدین آشتیانی - کثرالله امثالهم - این کتاب را با حواشی حکیم وتعلیقاتشان به سبك جدید درسال ۱۳٤٦هـ ش به چاپ رساندند و در سال ۱۳٦۰هـ ش توسط مرکز نشر دانشگاهی مجدداً افست گردید.

٤- حواشی بر «مفاتیح الغیب» ملاصدرا: این حواشی همراه با متن کتاب ودر زمان محشّی، بچاپ رسیده است. این کتاب، توسط خود وی نیز تدریس می گردید.

٥- شرح بر مثنوی مولوی: این کتاب، تنها شرح بعضی از ابیات مشکل مثنوی است، که درسال ۱۲۸۳هـ.ق تألیف آن اتمام یافته ودر سن ۱۲۸٥هـ ق چاپ سنگی شده است. این کتاب بارها افست گردیده است. ظاهراً چاپ جدیدی از این کتاب در دست انجام است.

٦- اسرار الحکم: این کتاب در زمینه حکمت علمیّه و عملیّه، و بطور کلی در زمینه معارف اسلامی دردو جلد و یك مجلد درسال ۱۲۸٦هـ.ق نگاشته شده است. حکیم این اثر را در اواخر عمر و به خواهش ناصر الدین شاه به رشته تحریر در آورد. این کتاب بزبان فارسی روان و از متون ارزشمند علمی و ادبی دوره قاجاریه بشمار می رود. مرحوم ملك الشعرای بهار، در «سبك شناسی»[115] از نثر اسرار الحکم وشرح مثنوی حکیم تعریف کرده است. این کتاب با تصحیح و تعلیقات مرحوم علامه شعرانی به سبك جدید، توسط کتابفروشی اسلامیه به چاپ رسیده است.

۷- شرح اسماء الحسنی یا شرح دعای جوشن کبیر: این کتاب، از آثار بسیار ارزشمند حکیم است ویقیناً پس از شرح منظومه، تألیف یافته و از آن دقیقتر و علمی تر است. درسال ۱۲۸۱هـ.ق توسط محمد حسین کشمیری استنساخ و همراه با شرح دعای صباح در سال ۱۲۸۲هـ.ق در زمان مؤلف به چاپ رسیده است.

۸- شرح دعای صباح یا مفتاح الفلاح و مصباح النجاح: در سال ۱۲٦۷هـ ق تألیف ودر سال ۱۲۸۲هـ ق استنساخ و چاپ گردیده است.

۹- حواشی بر حاشیه خضریّه: مؤلف، خود در حواشی شرح منظومه[116] از آن نام برده است، لیکن اثری از آن در دست نیست و در هیچ منبع رجالی و غیره و حتی در الذریعه از آن یاد نشده است. احفاد ایشان نیز از وجود چنین کتابی اظهار بی اطلاعی نموده اند.[117]

۱۱٥- سبك شناسی، محمد تقی بهار، ج۳، ص۳۹۳، ط٥، امیر کبیر

۱۱٦- شرح منظومه (بخش حکمت) ج۲، ص۲۸۹، چاپ حاضر

۱۱۷- مجموعه رسائل حاج ملا هادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه چاپ سوم، ص٥٦

۱۰- دیوان اسرار: وی در اشعارش به «اسرار» تخلّص می نمود ذوق و قریحه عالی و کم نظیرش کاملاً در اشعار عرفانی اش به چشم می خورد. این دیوان، باتصحیح های گوناگون از جمله تصحیح آقای مرتضی مدرسی چهاردهی، بارها چاپ شده است.

۱۱- اللئالی المنتظمه، درعلم منطق. این کتاب، صنق گفته مؤلف[۱۰۸] پس از حکمت منظومه، تألیف شده است. تنهایك چاپ سنگی معروف به ناصری دارد که همراه بخش حکمت شرح منظومه، چاپ گردیده است. این کتاب بارها دست شده است. چاپ جدید آن در سال ۱۳۶۸ هـ.ش توسط نگارنده و استاد حسن زاده آملی مدظله همراه با تصحیح و تعلیق و تحقیق به طبع رسیده است. تا کنون بر این کتاب، تعالیق چندی نگاشته اند ازجمله «تعلیقه رشیقه» مرحوم میرزا مهدی آشتیانی است.

۱۲- غرر الفرائد یا بخش حکمت شرح منظومه. این کتاب را مؤلف درعنفوان جوانی ودر طی بیست سال (۱۲۶۰-۱۲۴۰ هـ. ق) تألیف نموده است. این کتاب دارای دوچاپ سنگی معروف به «ناصری» و «مظفری» است. این کتاب درزمان خود مؤلف، کتاب درسی شد. اکثر حکما و علمای پس از سبزواری برآن حواشی و شرح نوشته اند که بالغ بر چهل واندی می شود و نیز به تحقیق جداگانه دارد. درباره خصوصیات این اثر، جداگانه وبه تفصیل سخن خواهیم گفت.

۱۳- حواشی بر شرح غرر الفرائد. این حواشی همراه با متن و شرح غرر الفرائد چاپ شده است. ارزش علمی وتحقیقی این حواشی، به مراتب از متن غرر و شرح آن بیشتر است. در پایان نسخه خطی بسیار نفیس کتابخانه مجلس شورای اسلامی - به شماره ۱۷۷٤ فهرست عربی - اتمام تألیف این حواشی در ربیع الاوّل سال ۱۲۸۱ هـ.ق ثبت شده است. به عبارت دیگر، دقیقاً بیست و یك سال پس از نگارش شرح غرر الفرائد؛ تفاوت علمی متن با حواشی، این نکته را بخوبی تأیید می کند.

۱٤- شرح نبراس یا اسرار الاساس فی رموز الطاعات واشارات العبادات. این کتاب در سال ۱۳۱۷ هـ.ق استنساخ و در سال ۱۳۷۱ هـ.ق به چاپ رسیده است. حکیم، دراین اثر، فروع دین (صلوة، طهارة، زکاة، حج و نکاح) واحکام آن را توجیه عرفانی وعقلی نموده است. این کتاب به سبك شرح منظومه نگاشته شده است. یعنی نخست اُمّهات مطالب، به نظم در آمده وآنگاه مؤلف به شرح مطالب پرداخته است. در صفحه ۷ این کتاب، مؤلف، از شرح اسماء الحسنی نام برده است. بنابراین آشکار می شود که این کتاب رادر اواخر عمر تألیف

۱۰۸- شرح منظومه (بخش حکمت)، ص ۹۲، طبع ناصری

کرده است.

۱۵ـ حواشی بر شفا. درحواشی شرح میرس، صفحه۲۰٤، کاتب آن، از حواشی حاجی بر شفای بوعلی نام برده است،لیکن به نظر می رسد که اشتباهی از سوی کاتب رخ داده باشد زیر در هیچ منبعی به این کتاب اشاره نشده است.

۱٦ـ کتاب رحیق، درعلم بدیع

۱۷ـ کتاب راح افراح: درعلم بدیع.

۱۸ـ حاشیه بر «البهجة المرضیة» سیوطی درعلم نحو

۱۹ـ کتاب مقیاس منظومه ای است درمسائل فقه این کتاب نیز در ایران است

۲۰ـ کتاب محاکمات دررد شیخیه، که ظاهراً همان رساله ای است که درمجموعه رسائل وی به چاپ رسیده است

۲۱ـ جواب سئوالات مشکله در حکمت که بالغ بر پنجاه فقره است

۲۲ـ حواشی بر «شوارق الالهام» لاهیجی

۲۳ـ حواشی بر «شرح حکمة الاشراق».

۲٤ـ کتاب مختصر درمبدأ و معاد

۲۵ـ کتاب اسرار العبادة

۲٦ـ هدایة المسترشدین،این کتاب را فقط صاحب ریحانه الادب[119] نقل نموده، که ممکن است مرحوم حاجی بر آن حواشی زده باشد و در الذریعه نیز نیامده است.

۲۷ـ کتاب اصول دین

۲۸ـ جبر و اختیار

۲۹ـ حاشیه بر «زبدة الاصول» شیخ بهائی.

رسائل فارسی:

۳۰ـ رساله هدایة الطالبین، به درخواست ناصر الدین شاه،در سال۱۲٧٤هـ.ق تألیف ودر سال ۱۲۸۳هـ ق استنساخ شده است و درباره شخصیت نبیء و معصومین است.

۳۱ـ جواب مسائل میرزا ابوالحسن رضوی که در سال ۱۲۷٦هـ ق نوشته شده است.

۳۲ـ جواب مسائل شیخ محمد ابراهیم واعظ تهرانی، که درسال۱۲٧٤هـ ق نگاشته شده است.

۱۱۹ـ ریحانة الأدب، ج۲، ص٤۲۷، کتابفروشی خیام.

۳۳ـ جواب مسائل سید صادق سمنانی، بدون تاریخ
۳۴ـ جواب مسائل یکی از فضلای ساکن قم، بدون تاریخ.
۳۵ـ جواب سؤالات میرزا بابای گرگانی، که سؤال وجواب، هر دو منظوم است. بدون تاریخ.
۳۶ـ جواب سؤال ملا احمد دامغانی، که در سال ۱۲۷۱هـ ق نوشته شده است

رسائل عربی:
۳۷ـ جواب مسائل ملا اسماعیل عارف بجنوردی که در سال ۱۲۷٤هـ.ق تألیف شده است
۳۸ـ جواب مسائل ملا اسماعیل عارف بجنوردی، این رساله غیر از رساله قبلی است و درباره معاد و برخی مسائل دیگر است و بدون تاریخ
۳۹ـ جواب مسائل ملا احمد یزدی، بدون تاریخ
٤۰ـ جواب مسائل فاضل تبتی، بدون تاریخ
٤۱ـ جواب سؤالات ملا اسماعیل عارف بجنوردی، بدون تاریخ
٤۲ـ محاکمات ومقاومات، ردّ ونقد شرح رساله علم شیخ احمد بحرینی بر رساله علم فیض، بدون تاریخ که در شمارهٔ ۲۰ نیز شرح آن گذشت
٤۳ـ رساله در اشتراک معنوی صفات کمالیه وجود بین حق و خلق، بدون تاریخ.
٤٤ـ رساله مشارکت حد و برهان، بدون تاریخ
٤۵ـ جواب مسائل سید سمیع خلخالی، بدون تاریخ
٤٦ـ جواب مسائل ملا اسماعیل میان آبادی، بدون تاریخ
٤۷ـ شرح حدیث علوی (معرفتی بالنورانیّة معرفة الله...)، در سال ۱۲۹۰هـ.ق استنساخ شده است.

مجموعه رسائل فارسی وعربی حکیم سبزواری باتصحیح و تعلیق و مقدمه حضرت استاد فرزانه، عارف وارسته وپر تلاش وستوده جناب آقای سید جلال الدین آشتیانی به مناسبت صدمین سال در گذشت سبزواری در سن ۱۳٤۸هـ.ش توسط اداره اوقاف خراسان چاپ ومنتشر گردیده است. چاپ سوم این کتاب در سال ۱۳۷۰هـ.ش (توسط همان اداره) باحروف چینی جدید صورت گرفته است.

ز- انگیزه وشیوه تألیف شرح منظومه

منظومه نگاری و ارجوزه سرایی در تاریخ مباحث علوم، دارای سابقه ای بس کهن وطولانی است. از آنجا که فراگیری وبه خاطر داشتن امهات مطالب هرعلم، مشکل است،یکی از روشهای ابداعی گذشتگان در روان آموزی،به نظم کشیدن مباحث دقیق علمی و یا قواعد آن علم بوده است،تا دانشجویان،بهتر بتوانند آنها را به حافظه بسپارند و تصور جامعی پیرامون آن در اذهان پدید آید.

پیشگامان این روش، می توان از آثار منظوم کسانی چون ابن سینا در طب[۱۲۰] و منطق[۱۲۱] وابوالعباس لوکری[۱۲۲] وخواجه نصیر الدین طوسی درعلم منطق[۱۲۳] نام برد. این روش تا عصر ما نیز ادامه یافته است. آثارمنظوم درعلوم دیگر، مانند ادبیات، فقه، اصول و ریاضیات چنان زیاد است که حتی یاد کرد آن در این مقال نمی گنجد، طبیعی است که رعایت صناعات شعری و حفظ لطافت آن در مباحث موضوعات دقیق علمی، کاری بس دشوار وشاید ناممکن به نظر آید. از این رو قواعد شعری گاه و بیگاه در تبیین مطالب رعایت نمی شود بویژه آنکه در رابطه با مطالب منطقی وفلسفی باشد.

حکیم متأله سبزواری با انگیزه تلخیص وتنظیم یک دوره موضوعات منطقی، و عرفانی درسال ۱۲۴۰هـ ق سرودن اشعار خود را آغاز ودر سال ۱۲۶۰هـ ق پایان برد. او متوجه این موضوع بود که طولانی شدن زمان تحصیل و تدریس علوم پیچیده ای مانند عرفان یافلسفه و منطق، باعث ازهم گسیختن روابط موضوعات وپیوند مسائل آن علم در ذهن دانشجو و حتی استاد می شود. مشکلی که هم اکنون نیز حوزه های علمیه ودانشگاههای ما با آن مواجه اند - براستی که نقش و رسالت تاریخی وآموزشی خودرا بخوبی ایفاء نمود و شاید رعایت این نکته بود که شرح منظومه وی از آن پس کتاب درسی حوزه های علمیه گردید.

مقصود حکیم سبزواری ازاین تألیف، ایجاد زمینه ودیدگاه عمومی منطقی،فلسفی وعرفانی برای ورود وفهم درس اسفار اربعه ملاصدرا بود. وی با زبردستی و مهارت خاصی موفق به

۱۲۰- تاریخ طب درایران پس از اسلام، دکتر محمود نجم آبادی، ص۳۵۵، ج۲، دانشگاه تهران

۱۲۱- منطق المشرقیین والقصیدة المزدوجة في المنطق ابن سینا، ص۳ - ۱۰۸، ج۲، مکتبه مرعشی نجفی

۱۲۲- منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام دکتر مهدی محقق وتوشی هیکو ایزوتسو، شرح قصیده اسرار الحکمه ص۷-۱، ج۱، ۱۳۵۳هـ.ش، موسسه مک گیل کانادا، دانشگاه تهران

۱۲۳- منبع پیشین، ص۳۶۱

انجام این امر شد. البته شایان ذکر است که برخی اشعار سُست پایه وی را هدف افکار خرده گیران گردید،[124] بدون آنکه توجهی به روش و هدف اصلی و مشکلات موجود در راه رسیدن به آن هدف داشته باشند و نیز خلأ عظیمی را که وی در زمان خود برطرف نمود.

هیچ کتابی پس از تألیف شرح منظومه، تاکنون نتوانسته جایگزین آن از حیث روش و مبانی گردد،[125] شمار بسیار از علمای بزرگ و سرآمد فلسفه و عرفان، تنها به شرح و تعلیق این اثر اکتفا نمودند. (البته بحث در باب تحول محتوی متون درسی کلامی و فلسفی حوزه ها و اینکه آیا «شرح منظومه» می تواند پاسخگوی نیازهای فکری عصر ما باشد؟! گر چه لازم و حل این معضل از ضروری ترین و اساسی ترین وظایف مدیریت حوزه ها بشمار می رود، لیکن مجالی دیگر و فرصتی مستقل را می طلبد)

ج - معرفی نسخ شرح منظومه:

در تفحّصی که از فهرست خطی کتابخانه های عمومی کشور بعمل آوردیم،[126] به نسخه ای که با دستخط مؤلف نوشته شده باشد، دسترسی پیدا ننمودیم. لذا مبنای ما، در تصحیح متن کتاب، دو چاپ معروف آن، یعنی ناصری و مظفری قرار گرفت که طبع ناصری را اصل و طبع مظفری را نسخه بدل قرار دادیم. درمورد حواشی، نسخه ای خطی از مجلس شورای اسلامی برگزیده شد. و طبع ناصری و مظفری، نسخه بدل قرار گرفتند.

اکنون به شرح ویژگیهای هریک از این نسخ می پردازیم

۱- نسخه چاپ ناصری:

قبل از ورود به بحث ویژگیهای این چاپ، نکته ای را الزاماً بایستی متذکر شوم و آن اینکه پس از انتشار اوّلین جلد از دوره شرح منظومه (بخش منطق) پاره ای ابهامات پیش آمد از جمله اینکه چند تن از اساتید محترم به اینجانب تذکر دادند که مرحوم حاجی در بخش منطق، یعنی «لئالی منتظمه» حواشی دارد و چرا در چاپ شما نیامده است؟!

۱۲۴- همچون مرحوم سید هبة الدین شهرستانی، که کتاب «فیض الباری فی اصلاح منظومة السبزواری» را تألیف نمود و برخی تألیفات دیگر که به قصد جبران ضعف شعری منظومه نگاشته شده است.

۱۲۵- کتابهایی مانند «بدایة الحکمة و نهایة الحکمة» تألیف مرحوم علامه طباطبائی و «تحفه حکیم» تألیف مرحوم کمپانی و امثال آن، هرگز نمی توانند جای منظومه را بگیرند، زیرا از حیث مبنی بیشتر با حکمت مشاء سر وکار دارند تا عرفان نظری، و بسیاری از آراء و مباحث منظومه را مانند علم اخلاق، معاد، نفس و غیره را [illegible]

۱۲۶- حتی در کتابخانه ملک تهران که مستندی از رسائل شخصی حاجی و کتابخانه او در آنجا نگهداری می شود نیز چیزی نیافتیم

در پاسخ این عزیزان لازم به توضیح می‌دانم که ما مکرراً حواشی موجود در بخش منطق منظومه را مطالعه کردیم. جز سه مورد بسیار مختصر[127] (که ما آن سه مورد را بعنوان استدراک در پایان همین کتاب ضمیمه کرده‌ایم،) حواشی دیگر از آن مصنف نمی‌باشد. همانطور که قبلاً گفتیم در بخش منطق منظومه یک چاپ بیشتر وجود ندارد و آن هم ناصری است. مطلبی که کاتب نسخه ناصری در پایان بخش حکمت منظومه ذکر کرده، بهترین پاسخ به این سؤال و ایراد خواهد بود، وی می‌گوید:

«نسخه اصل شرح منظومه را که به خط مؤلف است از سبزوار خواستیم ـ که رحمت بر آن تربت پاک باد ـ بعلاوه نسخه حواشی جداگانه و بعلاوه شرح منظومه منطقیه که جمیع به خط مؤلف علیه الرحمة است.

چون پس از ورود از نسخ مزبوره ملاحظه شد شرح منظومه منطقیه خالی از حاشیه است، و عمر شریف مؤلف کفاف ننموده است که حواشی بر آن مرقوم فرمایند هر گاه این دو نسخه توأم مطبوع گردد یکی با حاشیه و دیگری خالی از حاشیه، از مناسبت دور است.

لذا همت گماشتم بر اینکه کتب منسوبه در این فن از اساتید قدماء عباراتی نقل می‌شود که به منزله حاشیه و موضّح مطالب این نسخه مبارکه باشد، و چون نیکو تأمل رفت، معلوم گردید که عمده نظر مرحوم مؤلف در حین نظم و شرح این نسخه شریفه به دو کتاب بوده است. منطق شرح حکمة الاشراق و منطق شرح اشارات لهذا دو نسخه صحیحه انتخاب نموده در کمال دقت با مطالعه و مذاکره و تأمل و مناظره اغلب ابواب و فصول این کتاب را متناً و شرحاً به عینها در حواشی این نسخه کامل الصحة جابجا ثبت و نقل نمودم».[128]

وی پس از این توضیح به تجلیل از مساعی والاشرف میرزا تقی خان امیر کبیر که در نشر این کتاب بعمل آورده می‌پردازد. ظاهراً آنچه که باعث شبهه برخی شده، آن است که در چند مورد[129] (جمعاً شش عدد) حواشی با عنوان «منه» آمده، که همه این موارد از کتاب «شرح اسماء الحسنی»[130] مؤلف نقل شده است

کاتب نسخه ناصری، محمد حسین کاشانی است. وی در سال ۱۲۸۹ هـ. ق استنساخ

۱۲۷. شرح منظومه (بخش منطق) حواشی، ص۲۹ و ۸۹، طبع ناصری

۱۲۸. شرح منظومه (بخش حکمت)، ص۳۶۲، طبع ناصری.

۱۲۹. شرح منظومه (بخش منطق) حواشی، ص۱۱، طبع ناصری

۱۳۰. شرح اسماء الحسنی، حاج ملا هادی سبزواری، ص۳۶ و ۳۷، طبع ناصری.

حکمت منظومه را از روی دستخط مؤلف بپایان برده است. و در چاپخانه آقا مشهدی محمد تقی لواسانی در تهران بچاپ رسانیده است. قبل از این چاپ، طبق گزارش وی چاپ مغلوط دیگری نیز بوده است.[۱۳۱] این نسخه دارای دوبخش منطق (اللئالی المنتظمه) در۱۲۳ صفحه وشامل ۳۹۲ بیت، و بخش حکمه (شرح غررالفرائد با حواشی) در۳۶۰ صفحه و دارای ۱۰۸۷ بیت وهفت مقصد است و در قطع رحلی تحریر شده است. این طبع دارای خطی خوش وخوانا وکم غلط می باشد. حواشی آن درمواردی قابل خواندن نمی باشد. این چاپ مکرراً افست شده و اکنون در بازار رایج است. بدین لحاظ این چاپ رادر تصحیح اشعار و متن نسخه اصل قرار دادیم، ودر پاورقی ها با رمز «ن» آمده است.

۲ـ نسخه چاپ مظفری:

این نسخه، درزمان مظفرالدین شاه قاجار (۱۳۲۴ـ۱۲۶۹هـ ق) استنساخ وچاپ شده است دارای خطی درشت ونیز شامل بخش حکمت است. کاتب آن، فردی کم سواد وسهل انگار بوده است.تاریخ دقیق کتابت وچاپ آن و اینکه از روی کدام نسخه رونویسی شده نیز مشخص نیست. دارای اغلاط وتصحیفهای فراوان است. چندین حاشیه از چاپ ناصری اضافه دارد. درقطع وزیری ودر ۳۵۵ صفحه کتابت شده است. در پاورقیها با رمز «مظ» به آن اشاره شده است.

۳ـ نسخه خطی مجلس شورای اسلامی

این نسخه، به شماره۱۷۷۴ فهرست خطی کتب عربی مجلس شورای اسلامی ودارای شماره ثبت ۵۰۹۰۶ ودر قطع رقعی است. این نسخه تنها شامل حواشی حکمت منظومه در۱۵۲ صفحه است. درپایان این نسخه تاریخ دقیق اتمام تألیف حواشی شرح منظومه در ماه ربیع الاوّل سال۱۲۸۱هـ ق یعنی درست بیست و یکسال پس از تألیف شرح غررالفرائد ذکرشده است. این نسخه دارای خط بسیار زیبا وخواناست وتقریباً بدون غلط است. کاتب آن با سلیقه خاصی ابتدا «قوله» ها را با مرکب قرمز و سپس مطالب حواشی را با مرکب سیاه آورده است. وی ظاهراًاهل علم وفرهیخته بوده است.بسیاری ازاغلاط املایی ومعنوی که در چاپ ناصری ومظفری آمده است در این نسخه اصلاح گردیده است. و چندین حاشیه افزون ازچاپ ناصری ومظفری دارد. این نسخه از مملوکات فردی بنام احمد بن محمد رضا طبیب سمنانی

۱۳۱ـ شرح منظومه (بخش حکمت)، ص۳۶۱، طبع ناصری

است که درسال ۱۲۸۹ هـ.ق وقف نموده است.ازاین واقف کتاب «مبدأ ومعاد ملا صدرا» نیز وقف کتابخانه مجلس شده است این نسخه در تصحیح حواشی اصل واقع شد و با رمز «مج» مشخص گردیده است.دراینجا لازم میدانم از همکاری متواضعانه رئیس محترم کتابخانه مجلس شورای اسلامی جناب آقای حائری، که از کتابشناسان نام و تلاشگر این مرز وبوم هستند صمیمانه تشکر نمایم.

ط ـ منابع شرح منظومه:

چنانکه قبلاً گفتیم حکیم سبزواری شرح منظومه را در دوران جوانی،بین ۲۸ تا ۴۸ سالگی، و حواشی آنرا بین ۴۸ تا ۶۹ سالگی، تألیف نمود. منابع وی در حین تألیف، همان کتب درسی معروف کلامی،فلسفی وعرفانی زمان خودش بوده و چیز دیگری در اختیار نداشته است. مطالب این کتاب در هفت مقصد، تدوین شده که بترتیب عبارتند از:

مقصد اول، درامورعامه؛

مقصد دوم، در جوهر و اعراض؛

مقصد سوم، در الاهیات به معنی الاخص؛

مقصد چهارم،در طبیعیات؛

مقصد پنجم، درنبوات و منامات؛

مقصد ششم،درمعاد؛

مقصد هفتم،در علم اخلاق

هر مقصد خود به چند فریده وهر فریده به چند غرر تقسیم می شود. مآخذ و منابعی که وی از آنهابهره جسته وخود نیز بدانها تصریح نموده است به قرار زیر است:

از ملاصدرا: اسفار، مبدأ ومعاد،شواهد الربوبية،مشاعر، شرح هدایه ومفاتیح الغیب

از ابن سینا: الاشارات والتنبیهات، شفا، نجات، حکمت علائیه

از قطب الدین شیرازی: شرح حکمة الاشراق، شرح قانون ودرة التاج

از محقق طوسی: تجرید الاعتقاد و بعض شروح آن مانند قوشچی وشوارق الالهام و خطریه، شرح اشارات وتحریر اقلیدس.

از میرداماد: قبسات، تقدیسات،افق مبین.

ازمحی الدین عربی: فصوص و بعضی شروح آن مانند شرح عبد الرزاق کاشانی،قیصری، فتوحات مکیه.

آثار متفرقه دیگر مانند: ملخص چغمینی وشرح اشارات فاضل نحوی وبعضی از آثار

شیخ احمد احسائی و قاموس المحیط، نهج البلاغه و دواوین شعری مولوی، عبدالرحمن جامی، حافظ، ابن فارض، فریدالدین عطار، فردوسی.

ما کلمه به کلمه شرح منظومه را با منابع یاد شده مطابقت داده ایم وحاصل این تطبیق را تماماً در پاورقی ها آورده ایم. بطور کلی باید گفت که منظومه خلاصه این آثار است. مؤلف خود،در چندین جای حواشی اسفار[۱۳۲] به فقدان کتب مختلف اذعان داشته است. اصولاً تنوع وخلاقیت مؤلف بر تحقیقاتش برتری دارد. جای بسی شگفتی است که وی با آنکه مدت حدود بیست سال دردو شهر اصفهان ومشهد زیسته ولی ظاهراً از کتابخانه های مهم آندو استفاده ای ننموده است!

آثار دیگر حکیم،مانند شرح اسماء الحسنی وغیر آن که پس از شرح منظومه نگارش یافته، از حیث منابع وتحقیق به مراتب غنی تر است. در این تألیفات از آثار عرفا و حکمای بسیاری همانند قاضی سعید قمی[۱۳۳]، ابوسعید ابی الخیر[۱۳۴]، خواجه عبد الله انصاری[۱۳۵] و شیخ بهائی[۱۳۶] وتفاسیری مانند مجمع البیان[۱۳۷]، کشاف[۱۳۸]،فخر رازی[۱۳۹]، بیضاوی[۱۴۰]، صافی[۱۴۱] و منابع فراوان روائی نام می برد که در شرح منظومه اثر و نامی از آنها دیده نمی شود.

در شرح منظومه و آثار دیگر سبزواری،هیچگونه اشاره ای به آراء حکمای جدید اروپا نشده است،در حالیکه برخی معاصران وی مانند حکیم ملا علی مدرس زنوزی،در آثارخود مانند کتاب «بدایع الحکم»[۱۴۲] به طرح ونقد آراء فلاسفه غرب همچون دکارت و کانت و لایبنیتس وغیره پرداخته است.

ضعف تحقیقاتی مؤلف با در اختیار داشتن کتابی همچون «شوارق الالهام» لاهیجی تا حدود زیادی جبران شده است. همانطور که قبلاً اشاره کردیم وی این کتاب را نزد ملا اسماعیل درب

۱۳۲- درحاشیه بر اسفار، ج۶، ص۲۰۶ می گوید که «تعلیقات» ابن سینا را ندارد و درصفحه ۶۶ همین جلد به فقدان آثار دوانی وسید صدر شیرازی اشاره می کند و درحاشیه اسفار، ج۱، ص۹۹، به اینکه «رساله مباحثات» ابن سینا را ندارد اذعان می نماید.

۱۳۳- شرح اسماء الحسنی، حاج ملاهادی سبزواری، ص۷۰، طبع ناصری.

۱۳۴- منبع پیشین، ص۳۲.

۱۳۵- منبع پیشین، ص۳۰ و ۱۳۲.

۱۳۶- منبع پیشین، ص۱۰۸

۱۳۷- منبع پیشین، ص۳۲

۱۳۸- منبع پیشین، ص۵

۱۳۹ و ۱۴۰- همان منبع، ص۴۷.

۱۴۱- همان منبع، ص۱۲ و ۴۷.

۱۴۲- بدایع الحکم، حکیم آقاعلی مدرس زنوزی، ص۲۷۶، طبع ناصری

کوشکی خوانده است.

کتاب شوارق، یکی از تحقیقی ترین و مفصل‌ترین شروح بر تجرید خواجه است و از این حیث مانند ندارد. افسوس که مباحث این کتاب، تا کلام باری، بیشتر ادامه نیافته است. مرحوم لاهیجی، در این کتاب، دچار تذبذب آراست، گاه جانب متکلمین را میگیرد و گاه فلاسفه را. متمایل به اصالت ماهیت است و خود ادعا می دارد که در فهم کلمات و مسائل مهم عرفانی دچار مشکل است[۱۴۳]، با آنکه سالها خوشه چین خرمن پر فیض پدر همسرش، یعنی ملاصدرا بوده است. این کتاب در گذشته ـ تا این اواخر ـ جزء کتب درسی حوزه های علمیه بوده و اکنون کمتر کسی است که از عهده تدریس این کتاب برآید.[۱۴۴]

درشرح منظومه،آراء و مذاهب و نحله های فرق بی‌شمار،حکمت‌ی یونان باستان و ایران باستان گرفته تا اشاعره، معتزله،مشائین،اشراقیین، کرامیه،ثنویه،دهریه،شیخیه و دیگر از عقاید ملل و نحل منطقی، کلامی،فلسفی و عرفانی مطرح شده است. شرح و بسط همه این آراء با وجود منابع بسیار محدود و دست دوم مؤلف،طبیعتاً کاری غیرممکن و خطا امیز است. در نتیجه وی در تحلیل وتبیین و مستند ساختن به آراء دیگران دچار لغزش‌هائی گردیده است. بسیاری از این موارد توسط اصحاب درپاورقی ها و حضرت استاد (مدظله) درتعلیقات‌شان، اورده شده است.

متأسفانه بسیاری از محشین وشارحین منظومه جز استاد شهید مرتضی مطهری، از کنار این مسئله بدون توجه لازم گذشته ،درصدد تحقیق و ریشه‌یابی این اقوال بر نیامده اند وصرفاً به شرح وتکرار مطالب منظومه اکتفا کرده اند.

برای جبران این نقیصه،منابع فراوانی را(اعم از فلسفی و غیره)، باتألیفات ارزشمند ازمعاصرین اسلامی وغیر آن جهت پیگیری موضوعات و مباحث پیشنهاد کرده ایم. همچنین مستند تمام نظریات واقوال، چه آنها که صریحاً مطرح شده اند و چه آنها که به کنایه و به کوچکترین اشاره ای گذر شده است مشخص و معین نموده ایم. درصورت امکان به منبع دست اوّل ودر غیر آن به منابع دیگر ارجاع داده ایم. درباره روایات نیز به همین شیوه عمل شد.

با استخراج منابع منظومه،بیش از نیمی ازاسناد و مآخذ قول در اسفار وشوارق خود بخود به دست آمده است. ازجمله نکاتی که در ارجاعات به منابع، رعایت نمودیم آنکه حتی الامکان به جدیدترین چاپ ها وتحقیقی ترین آنها صورت گیرد ومشخصات دقیق چاپ هریک را متذکر شدیم تا خواننده براحتی به آنها دسترسی پیدا کند.

۱۴۳ـ شوارق الالهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج ۱، ص ۴۱، انتشارات مهدوی اصفهان

۱۴۴ـ ما به فضل پروردگار، این کتاب را با تحقیق و به سبک جدید درآینده به چاپ خواهیم رسانید.ابخشی از کارهای اولیه آن نیز انجام یافته است.

ی ـ شروح، تعلیقات و ترجمه های شرح منظومه:

تاکنون، حدود چهل واندی شرح و حاشیه، بر منظومه نوشته شده است که خود نیاز به بحث و تحقیق جداگانه ای دارد ـ که در حوصله این مقال بیرون است ـ و اکثر آنها در کتبی مانند الذریعه و برخی دیگر مضبوط است.[۱۴۵]

ظاهراً اوّلین کسی که منظومه را شرح نمود فرزند مؤلف ملا محمد و در زمان حیات پدر بود. اکثر شاگردان بلاواسطه و با واسطه حاجی، بر منظومه حواشی زده اند مانند حواشی آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، صاحب «کفایة الاصول» و عبد الکریم خبوشانی وغیره

از شروح و تعالیق بسیار ارزشمند عصری می توان از تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی، شیخ محمد تقی آملی، آخوند هیدجی، میرزا احمد آشتیانی و سید ابو الحسن رفیعی قزوینی و امام خمینی نام برد

یکی از شروح کم نظیر شرح منظومه، شروح سه گانه (شرح مختصر فارسی، شرح مبسوط فارسی، شرح مبسوط عربی) حکیم فرزانه، وحید عصر استاد علامهٔ شهید مرتضی مطهری ـ اعلی الله مقامه الشریف ـ می باشد. ارزش این شروح، بیشتر در ارائه تطبیقی مباحث فلسفه اسلامی با فلسفه غرب است با بیان بسیار دقیق و روش علمی که از این حیث همتا ندارد

هزاران افسوس که این شروح ناتمام و ناقص است. برای جبران این کمبود، دانشجویان و طالبان علم می توانند به آثار دیگر استاد، مانند درسهای اسفار و شفا و اشارات رجوع نمایند

ترجمه هایی به فارسی از لئالی و غرر الفرائد همراه با شرح انجام یافته است[۱۴۶] همچنین ترجمه ای به زبان انگلیسی از بحث جواهر و اعراض و الهیات بمعنی الاخص توسط آقای دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو صورت گرفته است

ک ـ امتیازات و ویژگیهای این چاپ:

بسیاری از امتیازات و ویژگیهای اساسی چاپ جدید منظومه برای خوانندگانی که مقدمه حاضر را تا بدین جا دنبال کرده اند و مقدمه جلد اوّل (اللئالی المنتظمه) را نیز مطالعه کرده باشند، مشخص و روشن است. لیکن برای جمع بندی کارهای انجام شده تاکنون یاد کرد فهرست وار آن را ضروری می دانم

---

۱۴۵. از جمله در کتاب «تاریخ حکمت و عرفا متأخرین ملاصدرا» تألیف منوچهر صدوقی سها، حدود سی و شش شرح و حاشیه ذکر شده است

۱۴۶. مانند «خودآموز منظومه»، «ترجمه و شرح منظومه» نجم الدین جعفر زاهدی، مطبوع و ترجمه آقای سید رضی شیرازی، غیر مطبوع، می توان نام برد

شروع کار، از نیمه دوم سال ۱۳۶۵ بود که نخست تمام دو بخش شرح منظومه (اللآلی المنتظمه و شرح غررالفرائد به همراه حواشی مؤلف) از روی چاپ ناصری استنساخ گردید و برای تصحیح اولیه و ویراستاری به محضر شریف استاد علامه، حضرت آیة الله حسن زاده آملی ـ مدظله ـ تقدیم گردید. پس از آن، با همکاری دوست گرامی آقای حمید نوری متمدن مقابله با نسخه های سه گانه ناصری، مظفری و نسخه خطی کتابخانه مجلس انجام گردید، اختلاف نسخ ثبت و ضبط گردید و کتاب به همراه تعلیقات نفیسه و ارزشمند حضرت استاد جهت حروفچینی ارائه گردید. پس از حروفچینی و صفحه آرایی نیز مجموعاً دو بار توسط اینجانب و یک مرتبه نیز توسط استاد، نمونه خوانی شد.

همانطور که پیش از این نیز گفته شد منابع و مستندات آراء، نظریات و اقوال، حتی به کوچکترین اشاره و کنایه از سوی مؤلف توسط اینجانب استخراج گردید.

لازم به تذکر است که در پایان تعلیقات حضرت استاد حسن زاده علامت (ح ح) و در پایان پاورقی های مربوط به نگارنده علامت (م ط)، قرار گرفته است. طبیعی است که حواشی و تعلیقاتی که فاقد این دو علامت هستند، از آن مرحوم سبزواری می باشد.

در پایان کار، فهرست های فنی کتاب نیز توسط اینجانب تنظیم گردیده است. در این بخش آنچه که نیاز به توضیح افزون دارد فهرست پایانی یعنی «فهرست موضوعی ـ تحلیلی» است که خود نوعی نمایه سازی موضوعات منظومه است. با وجود این فهرست که زمان و وقت بسیاری برای تنظیم آن صرف شده است، خوانندگان و محققان محترم در کمترین زمان ممکن، می توانند هر موضوع کلی و جزئی را در سرتاسر منظومه پی گیری و جستجو و مورد مطالعه قرار دهند. همچنین اساتید و دانشجویان جهت تحقیق و یا نگارش پایان نامه می توانند از این فهرست و منابع فراوانی که جهت سیر مطالعاتی معرفی شده است، استفاده نمایند.

تعداد اصطلاحات و موضوعات این فهرست بالغ بر سه هزار و دویست موضوع و یا اصطلاح شده است.

شاید، بدون اغراق، برای اولین بار باشد که در ایران، یک متن درسی فلسفی و عرفانی، این چنین کم غلط و منقّح و همراه با تحقیقات و تعلیقات علمی متقن و راهگشا ارائه میگردد. لکن این بدان معنا نیست که کتاب حاضر خالی از نقص و اشکال باشد، که این خصیصه بندگان حق تعالی است.

این مجلّد، تنها شامل سه مقصد (امور عامّه ـ جواهر و اعراض ـ الالهیات بالمعنی الأخص) از مقاصد هفتگانه حکمت منظومه است. دیگر مقاصد آن نیز ـ ان شاءالله ـ در آینده انتشار خواهد یافت.

در پایان از دوست گرامی آقای مهدی صباغی که زحمت ترجمه این مقدمه را به زبان انگلیسی پذیرا شده اند،صمیمانه تشکر می نمایم.

والعاقبة للمتّقین

قم ـ شهریور ۱۳۷۱هـ.ش

مسعود طالبی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

يا موجوداً ماذا وجد من فقدك، وما الذي فقد من وجدك. يا صمد كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك. فأنت هديتني إليه ودلّني حقيقة الوجود عليه فبك عرفتك. فأنت قلت في كتابك الكريم: «وسقاهم ربهم شراباً طهوراً» فاجعلنا من الذين رسخت أشجارُ الشوق إليك في حدائق صدورهم، وأخذت لوعةُ محبّتك بمجامع قلوبهم فهم إلى أوكار الأفكار يأوون، وفي رياض القرب والمكاشفة يرتعون، ومن حياض المحبة بكأس الملاطفة يكرعون.

صلِّ اللهم على أئمة الأمم سيما على سيدهم النبي الأعظم ورسولك الخاتم، أول العدد وصاحب الأمد، نورك الذي قهرت به غواسق الظلم وبواسق العدم، وحجته بك ومنك وإليك وعليك دالاً دليلاً، روحه نسخة الأحدية في اللاهوت، وجسده صورة معاني الملك والملكوت، وقلبه خزانة الحيّ الذي لا يموت طاووس الكبرياء وحمام الجبروت؛ وعلى آله الهادين إلى الطريق الأمم، وعلى تابعيهم من العرب والعجم.

وبعد فيقول أقل عبيد الكشف الأتم المحمدي من رحمة ربه الغني المغني الحسن بن عبدالله الطبري الآملي (المدعو بحسن زاده آملي): هذه تعليقات على شرح غرر الفرائد للمتألّه السبزواري شرّف الله نفسه، أهديها إلى بغاة العلم راجياً أن تكون مجدية لمن أخذت العطانة بيده، وسمّيتها بـ «درر القلائد على غرر الفرائد» والله سبحانه أسئل العصمة والسداد، والتوفيق إلى سبل الرشاد، وأن يجعله ذخراً لنا ليوم المعاد.

[خطبة المصنف و شرحها]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتجلي[1] بنور جماله على الملك والملكوت، المحتجب في عز جلاله بسبحات اللاهوت عن سكان الجبروت، فضلاً عن قطان الناسوت، أنار بشروق وجهه كل شيء، فنفذ نوره بحيث امتلأ المستنير، وعاد لمشاهدة طرفاً منه، فحسبه رآه المستعين[2]

---

١. الحمد شرح لجماله، والتسبيح شرح جلاله. وفي نهج البلاغة: الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه (الخطبة ١٠٦). وقال عليه السلام في خطبة خطبها في ذي قار: «فتجلى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه» (الروضة من الكافي ط الرحلي – ص ٣٧١، والوافي الرحلي م ١٤ ص ٢٢). ونحوه ما قال الامام جعفر الصادق –عليه السلام– «والله لقد تجلى الله عزوجل لخلقه في كلامه ولكن لايبصرون» رواه ابوطالب المكي في قوت القلوب (ج ١– ط مصر– ص ١٠٠). و رواه العلامة الشيخ البهائي في آخر كشكوله عن تأويلات المعروف بعبد الرزاق القاساني (ط ١– ايران– ص ٦٢٥). وان شئت فراجع الى رسالتنا في لقاء الله سبحانه (ص ٢٤ من ثمان رسائل عربية). (ح. ح)

٢. كما قال الامام الوصي عليه السلام في جواب ذعلب حين سأله يا اميرالمؤمنين هل رأيت ربك؟: ويلك يا ذعلب ما كنت أعبد ربّاً لم أره. ذكرنا مصادر الحديث وأحاديث أخرى في ذلك في رسالتنا «حول الرؤية» (ص ٢٢٢ من ثمان رسائل عربية). (ح ح)

[خطبة المصنف و شرحها]

يا واهب العقل لك المحامد	إلى جنابك انتهى المقاصد
يا من هو اختفى لفرط نوره	الظاهر الباطن في ظهوره
بنور وجهه استنار كلُّ شيء	وعند نور وجهه سواه فيء
ثمّ على النّبيّ هادي الأمّة	وآله الغرّ صلوة جمّة
وبعد فالعبد الأثيم الهادي	لازال مهديّاً إلى الرّشاد
يقول هاؤم اقرؤا كتابيه	منطوقي لسقم جهل شافية
نظمتها في الحكمة الّتي سمت	في الذّكر بالخير لكثير سمّيت
لاقت برسم بمداد النّور	في صفحات من خدود الحور
أغصانها مشحونة من درر	بستانها موشّح بالزّهر
سمّيت هذا غرر الفرائد	أودعت فيها عقد العقائد
فيها أنا الخائض في المقصود	بعون ربّي واجب الوجود
أزمّة الأمور طرّاً بيده	والكلّ مستمدّة من مدده
إنّ كتابنا على مقاصد	وكلّ مقصد على فرائد
فالمقصد الأوّل فيما هو عمّ	أوليه كانت في الوجود والعدم

وبعد كشف سبحات جلاله[3] لم يبق الاشارة والمشير؛ فمنه المسير واليه المصير. والصلوة والسّلام على النبيّ الأتمّ، سيّد ولد آدم، المستشرق نور عقله الكليّ عقول من تأخّر و من تقدّم، المتعلّم في مدرس «علّمك ما لم تكن تعلم[4]»، و هو بصورته، وان لم يخطّ بيمينه، فقد كان بمعناه اعلى القلم بين اصبعيْ[6] ربّه الأكرم، وهو بنفسه الكتاب الحكيم المحكم الّذي فيه جوامع الكلم[7] و لطائف الحكم، وفي نطقه النقطة الراسمة لكلّ الحروف المعجم: «إنّ هذا القرآن يهدي للّتي هي اقوم[8]»؛ وآله، معادن العلم والحكمة، ومجامع الحلم والعصمة، الّذين هم لسماء الولاية نور وزين، وشموس يرفع بها كلّ ريب ورين، ولايعتريهم كسف وغيم وغين، الطيّبون المبرّؤون عن كلّ نقص وشين، والصدّيقون المبرّؤون عن كلّ زيغ و مين، أولئك الّذين من عاش اليوم ملأ الكفّ بولائهم من كلّ عين، ساد و عاد غداً، وانّ له جنّتين[9]، و من كان صفر

---

٣. إشارة الى ماقاله ـ صلى الله عليه و آله ـ «إنّ لله سبعين حجاباً من نور و ظلمة لوكشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره». وفي حديث آخر سبعمائة حجاب. وفي آخر عنه ـ ص ـ «ان لله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة لوكشفها عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه». اعلم أنّ سبحات وجهه هي أنوار وجهه. وانّما سمّي نور سبحة لأنّ كل من يراه ملك يقول سبحان الله فما في الوجود إلا سبحات وجهه سبحانه، فكن انساناً ملكيّاً سبّح الله بمشاهدة سبحات وجهه. و البحث عن الحجاب في «غرر المعارف» للمولى عبد الصمد الهمداني ـ رضوان الله تعالى عليه ـ مطلوب. (ط ١ من الرحلي ص ٢٦٩). وفي باب الرد على الثنوية و الزنادقة من توحيد الصدوق قال ابو الحسن عليه السلام: «... الاحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم». (ح.ح)

٤. النساء ٤/١١٣

٥. هذا العلم علم لدنيّ ربانيّ من غير معلّم بشريّ. (ح.ح)

٦. ناظر الى حديث رسول الله ـ ص ـ «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن». وفي الحديث اشارة وايماء الى لطافة القلب وتجرّده فافهم. (ح.ح)

٧. ناظر الى حديثه ايضاً «اوتيت جوامع الكلم» وفيه ايماء الى سرّ ختميّته فتدبّر. (ح ح)

٨. الإسراء ١٧/٩

٩. أي الجنّة الصوريّة والمعنويّة، اوجنّة الذات و جنّة ماسواها. (ح ح)

الكفّ عنه، جناب و آب يحقّي حيني؛ وعلى أصحابه و أتباعه الفائزين به في الشأنين.

وبعد فأقول: هذا زمان عمي الحكمة و قلّة نزول أمطار اليقين من سحاب الرحمة، لكثرة ذنوب أهل الغفلة والجهل. فاستغلق عليهم أبواب سماء العقل، وحرموا عن معرفة ربّ الناس بالولوع في العشق بالفسق. وقد فرغوا عن الحق إلى الأباطيل، وعكفوا على الزخارف والتماثيل، ولم يتمكّنوا عن سياحة ديار الكتاب، وسباحة بحار الحقائق[11] المرسلات، لأجل استبدال الباقيات الصالحات بحركيّات الدائرات. فمنهم العمى الأفحش و سمّ ناب الأرقش. أولئك «الذين اشتروا الضلالة بالهدى[12] فما ربحت تجارتهم[14]». فغايات حركاتهم واهية وهنة، وأغراض طلباتهم وانية ونيّة[15] متنًا لحمتهم

---

١٠. قصته مذكورة في فصل الخاء من باب الفاء من القاموس، وعلى التفصيل في مجمع الأمثال للميداني (ص ٢٥٥ ط ١ من الرحلي)، ولنا كلام فيها ذكرناه في كتابنا «مفاتيح الأسرار لسلاك الأسفار». (ح.ح)

١١. محل بالفتح فالسكون: القحط والجدب. وفي ديوان الحماسة لأبي تمام:

مترقب عن كل منهلب شذبت ... عريبًا عن الأوطان في زمن محلِ

وقال المرزوقي في الشرح: «ويقال زمنٌ محلٌ، وصف بالمصدر؛ و زمنٌ ماحلٌ و زمنٌ مُمحلٌ والأصل في محل انقطاع المطر، ويبس الكلأ» (ج ١ ــ ط القاهرة ــ ص ٣٠٣) (ح.ح)

١٢. نعم ما قال العارف الشبستري في گلشن راز:

بقعر اندررود غوّاص دريا ... برآرد از صدف لؤلؤ لالا (ح.ح)

١٣. نعم ما قال العارف الرومي في سادس المثنوي

ملك دنيا تن‌پرستان را حلال ... ما غلام ملك عشق بی‌زوال (ح.ح)

١٤. بقرة ١٦/٢

١٥. الأولى من و ن ى، والثانية من ن ى ء، والوني الضعف. وفي منتهى الأرب: ناء اللحم نيئًا بالفتح، نيم خوش گرديد گوشت و نيكو پخته نشد، نيّ بالكسر گوشت نيم‌پخته. فأبدلت الهمزة ياء وادغمت في الياء والفعل من بابي ضرب وسمع. (ح.ح)

المنحطّة وشيمتهم الرّاضية بأدون حظّة «ذرهم يأكلوا ويتمتّعوا، ويلههم الأمل، فسوف يعلمون»[16]. أفحسبوا أن يتركوا سدى ولم يستعقب يومهم غداً؟ هيهات هيهات! «إنّ أجل الله لآت»[17].

وإنّي لمّا رأيت الحكمة سحبت عليها عناكب النسيان، وقد شخصها مع سؤدده في زاوية الخمول والهجران، وهو كسلطان رعاياه طغوا عليه، وصلاحهم في الّلجاء إليه، سيّما العلم الإلهي الّذي له الرياسة الكبرى على جميع العلوم، ومثله كمثل القمر البازغ في النجوم، فالتجأت إلى الله تعالى، ولذت بفنائه، وتعلّقت بذيل سحائبه فوجدت فراغ سمعي، وأجلت قدح رأيي، وخضت في غمر التفكّر، وغصت لأستخرج شيئاً من الدّرر، فألهمت أن أكتب ملاح المطالب العالية بحلل النظم، حثّاً لأولي الأذواق السّليمة، وترغيباً لذوي الأشواق المستقيمة، لما هو مشاهد من الشّوق الوافي والذوق الكافي إلى النظم في الطبع الصّافي، فنظمت تلك اللآلي في سلك الفوائد فجاءت المطالب بغاية كملوك متوّج بتيجان النقيّة هامهم، وإن كانت الكتبة التّعابي ولو بالغت قاصرة عن تمامها.

ألا إنّ ثوباً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معانيه قاصرا!

نعم، البحر لا يسعه جرّة وأين الأرض التملّي من المجرّة[18]، والثرى من

١٦ الحجر ١٥/٣

١٧ العنكبوت ٢٩/٥

١٨. المجرّة من «ج ر ر» لا من «م ج ر» كما توهمه بعض. والمجرّة شُرَج السماء وهي البياض المعترض في السماء. ويقال بالفارسية «كهكشان» و «راه شيري»، وبالفرنسية أيضاً تعرف بالطريق اللبني «Voie Lactée» كما تعرف في الكتب الهيوية بالدائرة اللبنية. قال المحقق الطوسي في الفصل الرابع من الباب الثاني من التذكرة في الهيئة: «والدائرة اللبنية أعني المجرّة مؤلّفة من كواكب صغار متقاربة متشابكة كثيرة جداً صارت من تكاثفها و صغرها كأنّها لطخات سحابية و لذلك شبّهت باللبن لوناً». تفصيل البحث يطلب من الدرس السبعين من كتابنا الفارسي «دروس علم الهيأة وسائر أقسام الرياضي». (ح.ح)

الثريّا، والعقب من عليّا، وقطرة من الدأماء، وذرّة هباء من الدرّة البيضاء!

ثمّ إنّه لمّا برز ولم يخل عن إغلاق لازم لنظم المطالب، وإن لم يخل فوائده هذا من المثالب، شرحته شرحاً يحلّ صعابه، ويكشف عن وجه الأسرار نقابه، متجنّباً عن الإطناب، مخافة ملالة الأصحاب، ملتزماً وفور جامعيته المسائل واحتوائه على الدلائل.

فهلمّوا إلى هذا الزجر والمعنى المبسوط باللفظ الموجز، واحفظوا هذا النظم الفذّ الذي يطرب الأسماع وتلذّ، احتذاء بالمعقول حذو القذّة بالقذّة، لتظفروا بمعرفة جودة النظام الصادر من جود الوجود التامّ، بل فوق التمام. وعليكم بهذا النثر لرفيع الرافع الطائر عقاب معناه البارع على أوج مخصيصه النسر الواقع[19] فوق السماء السابع، ليجمع فيكم فرائد فوائده تناثر لآلي الوجود، ويبلغكم المقام المحمود[20] بعون الله الملك الودود. فانتهزوا الفرصة، وتبصّروا، وتعلّموا الحكمة، وتفهّموا الكلمة، واستجلبوا الفيض والرحمة. إنّ الله هو الكريم الوهّاب. ونزّهوا نفوسكم أن لا تمرّ بملاهي خطواتها،

---

١٩. العقاب هو النسر الطائر في قبال النسر الواقع وهي من كواكب الشلياق. والنسر الواقع والنسر الطائر صورتان من صور الكواكب يعدّ تفصيل بيانها من صور الكواكب لعبد الرحمن الصوفي (ص ٦٧ و ص ١١٠ ط حيدرآباد الدكن) والأوج معرّب أوك لفظة هندية كما في شرح المحقق البيرجندي على التذكرة في الهيئة. (ح.ح)

٢٠. المقام المحمود هو المقام الذي يحمده الله سبحانه وجميع ما سواه، وهو إدراك حقائق الأشياء بنحو شهودها وهذا الإدراك هو الحكمة إذ الحكمة بالحقيقة هي معرفة الأشياء كما هي كما هو المأثور عن رسول الله ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ اللهم أرني الأشياء كما هي. وإن شئت قلت المقام المحمود هو التشبه بإله العالم ومفاده أن من يكون علومه حقيقية وصنايعه محكمة وأعماله صالحة وأخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلاً يكون قربه إلى الله وتشبهه به أكثر لأن الله سبحانه كذلك. وفي المجلس الواحد والستين من أمالي الصدوق قال رسول الله ــ ص ــ: «أنا مدينة الحكمة وهي الجنة وأنت يا علي بابها، الحديث فافهم، وإن شئت فعليك بكتابنا «الإنسان والقرآن». (ح.ح)

ومَلاعب هفواتها، ومَثاقف كبواتها، ومواضع لذّاتها ومسرّاتها ولات حين توان. فاجعلوا ديدنكم رفض عالم التبدّل، ونفض أغبرة عالم الحدثان، لاقتناص العلم والعرفان؛ فلعلّ أنّ الترحّل قد آن، كما قال الله تعالى شأنه العزيز الحميد، في كتابه الكريم المجيد: «أوَلم ينظروا إلى ما خلق الله من شيء، وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم؟ فبأيّ حديثٍ بعده يؤمنون؟»[21] فاخلعوا لدى باب الملأ الأعلى، وراودوا المعلّم الشّديد القوى، وراجعوا إليه مرّة بعد أولى، وكرّة بعد أخرى، تفوزوا بالوصول إلى النهاية القصوى نهاية من إليه الرُّجعى. إنّه هو الموفّق المعين وبه نستعين.

يا واهب العقل[22] لك المحامد إلى جنابك انتهى المقاصد.

---

٢١. الأعراف ٧/١٨٥

٢٢. لمّا كان دليل السالك في مراحله الروحية إلى المقام المحمود الذي هو في الحقيقة النشأة بأنّه العالم العقلي سأله سبحانه بقوله يا واهب العقل كي يسأله من بين السماوات والأرض. ففي كتاب العقل من الكافي عن الإمام أبي عبدالله عليه السلام: «العقل دليل المؤمن».

وفيه أيضاً عن الإمام أبي الحسن موسى بن جعفر – عليهما السلام –: يا هشام إنّ الله تعالى يقول في كتابه: «إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» يعني عقل. وقال: «ولقد آتينا لقمان الحكمة» قال: الفهم والعقل.

وفيه أيضاً عن الإمام الصادق – عليه السلام – في الجواب عن السؤال عن العقل، قال: «ما عُبد به الرحمن واكتُسب به الجنان».

فما هو الحريّ بالمراد من العقل هنا المعنى وهو العاقلة المتمكّنة بالحكمتين العلمية والعملية. وأمّا العقل الكلّي الذي هو كصورة للعالم فلا مناسبة له للمقام؛ على أن إدراكه في بداية الكتاب بعيد عن أفهام المتوسطين فضلاً عن المبتدئين.

وإنّما كان العقل متكفّلاً بالحكمتين لأنّ الإنسان ليس إلاّ علمه وعمله على الحكم الحكيم الذي حكم به اتّحاد العلم والعالم والمعلوم، واتّحاد العمل والعامل والمعمول.

ولمّا كانت النفس الناطقة برزخاً جامعاً بين المقارن والمفارق، وحدّاً فاصلاً متوسطاً بين المادّي والمجرّد كانت لها جهتان تشبه بكلّ واحدة منها ما يناسب عالمها، وبتلك المناسبة قابلة لأن تصير عالمة بحقائق الأسماء الوجودية كلّها، وعالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العيني؛ قوله – علت

ـــه

الهبة إفادة[23] ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض.

كلمته —: «وعلّم آدم الأسماء كلّها». وكما في مفتاح الغيب للصدر القونوي: «لايطلب شيءٌ غيره دون مناسبة وهي أمر جامع بينهما، يشتركان فيه اشتراكاً يوجب رفع الامتياز المطلق بل من جهة ما يتصاحبان به كل منهما ذلك الأمر الجامع ومن حيث يشتركان فيه؛ ولكل مناسبة ثابتة بين طالب و مطلوب رقيقة بينهما هي مجرى حكمها و صورته، و تحدث تارة مع أحد الطرفين و أخرى من كليهما». (مصباح الأنس ص ٩٥ — ط ١).

ومن لطائف كلمات الحكيم اليوناني انباذقلس —قدس سره— وكان في زمن داود النبي —عليه السلام— وقد أخذ الحكمة عن لقمان بالشام، وقيل عن سليمان النبي —عليه السلام— ما قاله في تعريف حد المتوسط أعني به النفس الإنسانية وقد نقله الشهرزوري في نزهة الأرواح: «إنّ من رام أن يعرف الأشياء من العلو أعني من جوهر الأول عسر عليه إدراكها، و من طلب من أسفل عسر عليه إدراك العلم الأعلى لانتقاله من جوهر كثيف إلى جوهر في غاية اللطف، ومن طلبها من المتوسط وعرف المتوسط كنه المعرفة أدرك به علم الطرفين وسهل عليه الطلب».

ثم قال الشهرزوري بعد نقل كلامه هذا: «وهذا كلام عجيب لايعرف قدره إلّا من عرف المتوسط أعني النفس الإنسانية». نزهة الأرواح للشهرزوري ج ١ ص ٥٣ — ط حيدرآباد الدكن. (ح، ح)

٢٣ انظر إلى كلام الشيخ الرئيس —شرف الله نفسه— في الفصل الخامس من النمط السادس من الإشارات: «أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض، فلعلّ من يهب السكين من لاينبغي له ليس بجواد، و لعلّ من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد...». و مثله ما في تعليقات الشيخ أيضاً: «وأما الجود فهو إفادة الخير بلا عوض...» (ص ٢٢ ط ١ مصر). وما في آخر الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء: «فإذا تحقق و حصل معنى الجود فكل فاعل يفعل فعلاً لغرض يؤدي إلى شبه عوض فليس بجواد...» (ج ٢ ط ١ من الرحلي ص ٤٥٨). وسيأتي بعض الإشارات الأخرى من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

اعلم أن الأمر الأهم في مفتتح السفر العقلي أن نعلم أن مصنف الكتاب ناظر في حل مسائله وأمهاتها إلى الحكمة المتعالية المشتهرة بالأسفار الأربعة، بل كأنه خلاصتها؛ وأن مآل موضوع الحكمة المتعالية و موضوع العرفان الأصيل القرآني واحد إلا في بعض أحكام موضوعهما و سنشير إليه في تضاعيف مسائل الكتاب وقد بسطنا التحقيق فيه في تعليقاتنا على تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد. فنقول: إن موضوع الحكمة المتعالية في الحقيقة هو الوجود الصمدي المساوق للحق من حيث

والمراد بالعقل: إمّا العقل الكلّي الّذي هو كصورة للعالم الطبيعي [٢٤] وكفصل

معرفته و معرفة صفاته و شئونه وافعاله بقدر الطاقة البشرية. والصمد هو الذي لاجوف له كما هو المأثور عن ائمّتنا المعصومين فهو الأول و الآخر والظاهر و الباطن. فان شئت قلت – كما في الرابع من فاتحة مصباح الأنس – موضوعه وجود الحق من حيث ارتباطه بالخلق ومن حيث انتشاء العالم منه. وان شئت قلت: إن موضوع هذا العلم هو الوجود المطلق المسمّى بالصمدي فيبحث عن أحواله بما هو موجود. وقد تقدم في الدفتر الأول أن الوجود الحقيقي هو موضوع علمهم و نصب عيون قلوبهم. فاذا عرفت معنى الوجود الصمدي دريت أن صور الأشياء الحقيقية هي أنحاء وجوداتها التي هي فصول حقيقية لها، والفصول المنطقية حكايات عن تلك الفصول، وأن الحق سبحانه بوجوده الصمدي تمام الأشياء و صورة الصور و حقيقة الحقائق؛ فان تفوّه بأن العقل كصورة لمادونه أو كفصل فصل له فهمه لاينحصر على من رزق فهم خطاب المحتذى صلى الله عليه وآله وسلّم بأنه تعالى شأنه هو الأول والآخر والظاهر و الباطن فافهم. و معرفة الوجود على هذا الوجه هي ما قال صدر المتألهين في صدر المشاعر من أن مسألة الوجود اس القواعد الحكمية، و مبنى المسائل الإلهية، و القطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد و حشر الارواح و الاجساد، فمن جهل معرفة الوجود يسري جهله في امهات المطالب و معظماتها، و بالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف و خبيئاتها، و علم الربوبيات و نبوّاتها، و معرفة النفس و اتصالاتها، و رجوعها إلى مبدء مبادئها و غاياتها. (ح.ح)

٢٤. له اربعة معان: احدها ان الصورة ما به الشي بالفعل، كما أنّ المادة ما به الشيّ بالقوة. ولمّا كان العقل الكلي امراً بالفعل جامعاً لجميع فعليات مادونه، بنحو ابسط و اعلى، واعطاء الفعليات المتشتتة ظلاله، وهو ظل الله تعالى: «ألم تر الى ربّك كيف مدّ الظل» كما أنّ الاستعدادات المتفرقة في المواد ترجع الى الهيولى، فذلك كشجرة طيبة والفعليات التي فيه بنحو اللف والرتق اصلها، والفعليات التي فيمادونه، بنحو النشر والفتق، فروعها واغصانها و اوراقها، وهذا كشجرة خبيثة، والقوة المعهودة المؤثرة، بنحو اللف اصلها، والاستعدادات المنتشرة في المواد بنحو النشر فروعها، كان كصورة للعالم وانما تخص كاف التشبيه، لأنّ ذاته تلك الفعلية الاصلية واللفية الرتقية وصوره اتمام هذه الفعليات التي هي فروعها و ظهورها

والثاني ان صورة العالم على طبق صورته التي في علم العقل، لانه بقوة الله يفعل العالم عن علم، ويجاد المبادي العالية مادونها، بانها عقلت فاوجدت، وعلمها قبل المعلوم. فالعقل الكلي من حيث علمه، كصورة العالم، سيّما على قاعدة اتحاد العالم والمعلوم

تحصّل له[٢٥]، وبالجملة جهة وحدته، وقد كانت النفوس[٢٦] متوسطة في قبول تلك الفائدة

وثالثها ان الغاية في كل موضع، صورة كمالية للشيء المتّصف. لم يحصل السلطان على الشريف، لم يكن صورته بعد. والعقول الكلية غايات للنفوس التي هي الصور النوعية و كمالات لها. وتخلّل الكاف على الثاني ظاهر، وعلى الثالث باعتبار الحيثية الغائية.

ورابعها ما سيبيّن انه كالفصل، والفصل اذا اخذ بشرط لا صورة كما انه اذا اخذت الصورة لابشرط كان فصلا، وصار وجهها آخر للاطلاق الثاني.

٢٥ الفصل حقيقي و منطقي، والمنطقي قسمان احدهما الفصلية وهو الفصل المذكور في ايساغوجي المعرّف بالكلّي المقول في جواب أيّ شيء في جوهره، والثاني كمفهوم الحساس والناطق. والمنطقي عنه يعبّر بلفظ المنطقي وليس فصلا حقيقياً لأنّ الناطق مثلاً، فهو ناطق، هو النطق والظاهري منه كيف مسموع، والباطني منه ادراك الكليات وهو كيف نفساني. وعلى أي تقدير عرض، لايكون فصلا مقوّماً للجوهر النوعي، ولا علة مفيضة للجوهر نفسي. والحقيقي هو النفس الناطقة في الانسان وهو المحصّل للجنس الطبيعي. ولمّا كان الانسان نوعاً اخيراً، كان فصله فصلا لكل الانواع اذ كل الفصول المحصّلة للانواع، بالنسبة الى الفصل الاخير الانساني، كالاجناس. وكل الصور النوعية بالنسبة اليه، كالمواد والقوى، وانّما يسمّى الانسان نوعاً اخيراً، لان الانواع الواقعة في صراط الانسان مقدمة في الوصول الى مادته عليه.

وبالجملة فصله المحصّل فصل محصّل للعالم الطبيعي، لان ذلك الفصل، له درجات، من العقل بالقوة و العقل بالفعل والعقل الفعّال، الى ما شاء الله. ولذا قال القدماء في تعريف الانسان «حيوان ناطق مائت» وارادوا كلا النوعين الاختياري و الطبيعي. ونعم ما قيل

تا نسوزد باغ سقفهای وجود کی شود صاف از کدر جام شهود
تا نسوزد پیرهن جان و تن بجای کی شود مقصود کل مرقع گشای
تا نسوزد قالب غبار چشم جان کی توان دیدن رخ جانان عیان

فالعقل الكلّي كمال النفس الناطقة، سواء اريد بالعقل الكلّي، العقل الفعّال للصور النوعيّة في عالم العناصر المتّحد معه النفس الناطقة عند الاستكمال على التحقيق، او جملة العقول الكليّة بل الاصل المحفوظ فيها وحينئذ هو انسان ناطق على الحق فثبت انه فصل الفصول، وصورة الصور.

٢٦ يعني انّها الرابطة بين المادّي الصرف و مجرد المحض ولولاها، لم يكن بينهما مناسبة فلم يتحقق الاستفاضة.

والعائلة، وانما المراد به العاقلة المستكملة بالحكمتين العلمية والعملية.

والثاني هو الأنسب بالمقام. وفي هذا النمط براعة استهلال بالنسبة الى الفن والكتاب. وفي المصرع الأول اشارة الى ان الله جلّ جلاله هو المبدء، وفي الثاني الى انّه المنتهى؛ «كما بدأكم تعودون[27]».

يا من هو اختفى لفرط نوره، أي لاحجاب مسدول ولاغطاء مضروب بينه وبين خلقه، الاّ شدّة ظهوره وقصور بصائرنا عن اكتناه نوره. اذ المحيط الحقيقي لايصير محدوداً[28] مستوراً. فالحجاب مرجعه امر عدميٌّ، هو قصور الادراك. وهو الظّاهر الباطن في ظهوره، أي في عين ظهوره باطن ايضاً[29] لما عرفت من قصور المدارك. وان جعلت

---

٢٧. الأعراف ٧/٢٩

٢٨. وفي بصائر الدرجات للصفار عن إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام «... لايحتمل أحد من الخلائق أمره بكماله حتى يحدّه، لأنه من حدّ شيئاً فهو أكبر منه» (ج ١ ـ ص ٢٤ ط ١). (ح.ح)

٢٩. في الصحيفة الخامسة السجادية للشيخ الحر العاملي، دعائه عليه السلام في ليلة القدر ـ نقلاً عن اقبال السيد ابن طاوس ـ: «يا باطناً في ظهوره، ويا ظاهراً في بطونه، يا باطناً ليس يخفى، يا ظاهراً ليس يُرى». (ط الفيحاء في دمشق ص ٣٩٨). في الحقيقة ما ظهر بشيءٍ من المظاهر إلا وقد احتجب به، وما احتجب بشيءٍ إلا وقد ظهر به.

اى تو مخفى در ظهور خويشتن　　　وى رخت پنهان بنور خويشتن

وفي التاسع عشر من البحار في دعاء عن الإمام اميرالمؤمنين علي عليه السلام عن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ: «اللهم إني أسألك يامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه» (البحار ـ ج ١٩ ـ ط ١ ـ ص ١٨٣ ـ) ففيه دلالة على انه لاحجاب مضروب بينه وبين خلقه إلاّ شدّة ظهوره وقصور بصائرنا فضلاً عن أبصارنا عن اكتناه نوره. وكم لنا نقلناه من الأثور من نظير نحله في رسالتنا في «لقاء الله» سبحانه.

وأما قوله ـ تعالى شأنه العزيز ـ: «فأينما تولّوا فثمّ وجه الله» فالوجه تارة يراد منه الرضاء، نحو قوله سبحانه حكاية عن الأبرار «انما نطعمكم لوجه الله» أي لرضاه ـ سبحانه ـ. وانما اطلق الوجه على الرضا لأن الرضا يوجب ان يواجه الراضي من هو راضٍ عنه، كما أن عدم الرضا يوجب الادبار والإعراض عن غير مرضي. واذا كان اثنان بينهما تراضٍ يواجه كل واحدهما الآخر، وعدم

كلمة «في» للسّببية كان المصراع الثاني كالنتيجة للأوّل ^٢. وفيه تحلية للسامع بذكر

نقيضها يوجب إنذار كل واحد منهما عن الآخر. والوجه بهذا المعنى ليس بمراد هنا.

و تارة أخرى يراد من وجه الشيء جهة ظهوره لغيره. مثلاً ان وجه الانسان هو جهته التي بها يبصر و يكتب و يتكلم و يمشي و يأكل و يشم و يأخذ و يعطي و يعمل و هكذا. و هذا الوجه هوالمراد من الوجه هاهنا، لكنه هنا في قبال الخلف، والوجود الحق الصمدي لاقدم في قبال الخلف له فلاخلف له بل أينما تولوا فثم وجهه الذي فيه ظهور ذكره ـ جل برهانه ـ.

وفي جامع الأسرار للعارف المتأله السيد حيدر الآملي أن جماعة من الرهبانيين سألوا الامام اميرالمؤمنين عليّاً ـ عليه السلام ـ عن وجه الله، فقالوا: هل في كتاب نبيكم وجه الله؟ قال نعم، قالوا: و ما تفسيره؟ فقال لهم: ما تقول خوانكم ستقون من الحطب؛ فأمر باحضار شيئ من الحطب و باشعاله فلمّا اشتعل و صار كله ناراً، سأل الرهبان وقال: يا رهبان! ماوجه النار؟ فقال الرهبان: هذا كلّه وجه النار، و قرأ «فأينما تولوا فثم وجه الله» «كل شيئ هالك إلا وجهه له الحكم واليه ترجعون» فأسلم الرهبانيون كلهم بذلك على يده و صاروا موحدين عارفين. (ص ٢١٠ ـ ط ١ ـ ايران).

وفي حرز مولانا محمدبن علي الجواد ـ عليهما السلام ـ كما رواه السيد الأجل ابن طاوس في مهج الدعوات: «و أسألك يانور النهار و يا نور الليل و يا نور السماء والأرض و نورالنور و نوراً يضيئ به كل نور ـ الى أن قال عليه السلام: و ملأكل شيئ نورك» (ط ١ ص ٣٦).

وفي قوله عليه السلام: «ملأكل شيئ نورك» دقيقة وهي أن ذلك النور لم يترك مكاناً لغيره حتى يوجد شيئ مؤلف منه ومن غيره، بل كل شيئ ليس الآ ذلك النور فقط وحدودها اعدام ذهنية اعتبارية. وذلك النور الذي ملأكل شيئ هو وجهه تعالى. وفي ابواب التفسير من صحيح الترمذي، في اول تفسير سورة الحديد، في ذيل حديث طويل عنه ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ «والذي نفس محمد بيده لوانكم دليتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله، ثم قرأ هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيئ عليم» (ج ١٢ ـ ط مصر ـ ص ١٨٣.) و قريب منه في مسند ابن حنبل مع اختلاف يسير في صورة العبارة. «وأيم الله لودليتم أحدكم بحبل الى الارض السفلى السابعة لهبط على الله...» (ج ٢ ط بيروت ـ ص ٣٧٠). (ح ح)

٣٠. فيه وجهان: احدهما انه كالتفريع على الاول لانه بعدما وجد حقق، كان باطناً ولما كان اختفاؤه لفرط نوره، كان ظاهراً. فهو الظاهر الباطن المنصوص في الكتاب والسنة، و يشهد به العقل والعيان. وقال بعض اهل العرفان: «عرفت الله بجمعه بين الاضداد».

اسميه الشّريفين، بنور وجهه — هو نور الوجود المنبسط[31] المشار اليه بقوله تعالى شأنه العزيز: «اينما تولّوا فثمّ وجه الله[32]» — استنار كلُّ شيء، أي كلّ ماهية من ماهيات عوالم الأرواح والأشباح[33]، وعند نور وجهه سواه، وجوداً كان أو ماهية، فني. اما الوجود الخاص، فظاهر، واما الماهية، فمع كونها ظلمة، اطلاق الفني عليها باعتبار أصل التحقق بالغير[34].

وثانيها ان يراد السببية المصطلحة، فانه يستنتج حينئذ انه تعالى ما خفي كالضديين، بان الله تعالى خفي لفرط نوره وكل خفي بفرط نوره، هو ظاهر الباطن في ظهوره. وليس المراد على التقديرين تخصيص ذلك بكون كلمة «في» سببية، لان الفرق بين الصراعين حينئذ، لما كان خفيا، اذ يصير قولنا «في ظهوره» بمنزلة قولنا «لفرط نوره»، واياهما متعارضين معنى ذكرنا كونه كالسببية هنا. وحاصل الكلام الى بيان الفرق من وجهين احدهما ان الفرق كما بين المفهومين والسببية، والآخر ان فائدة الثاني عليه الظن انه ذكر سببه اثر معنى اذ في الاول اطلق عليه الاسماء وفرط النور، لكنهما انما اسمين له تعالى لان اسماء الله تعالى توقيفية.

٣١. اضافة النور هنا الى ما بعده بيانية، والوجود انما يسمى نورا لان النور معناه الظاهر بالذات والمظهر للغير وهذا صادق حق الصدق على الوجود، لأنّه الظاهر بالذات المظهر للماهيات، كما انّه الموجود بنفسه والماهية موجودة به.

٣٢. البقرة ٢/١١٥.

٣٣. الأرواح هي العقول والنفوس؛ والأشباح هي الأبدان البرزخية المثالية، والابدان العنصرية الجسمانية فافهم. نعم ان ما يسمّى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمّى باصطلاح اهل الله — اي العارفين بالله — بالروح، و لذلك يقال للعقل الاول روح القدس، كما افاده العلامة القيصري في آخر الفصل الاول من شرحه على فصوص الحكم في المبحث المترجم بقوله: «اشارة الى بعض المراتب الكلية» (ط ١ — ايران ص ١١). فنقول المرتبة النازلة من العقول باعتبار تعلقها بالابدان من الأجرام والأجسام تسمّى نفساً وروحاً، و الروح اكثر استعمالاً في منطق الوحي من النفس. وكثرة العقول والنفوس باعتبار تعلقها بالأجرام و العناصر على ما سيأتي من ذي قبل. (ح. ح)

٣٤. أي كون وجود الخاص فيئاً لشيء حقيقته اشبه، من وجهين. احدهما التعلق، اذ كل وجود خاص عين الربط بالحق تعالى. وثانيهما* السنخية، اذ الظل نور، والوجود الخاص بعضاً نور، والحق

---

* في النسخة (مط)، وثانيهما سنخيته. (م. ط)

ثمّ بعد حمد واجب الوجود على النبيّ الختميّ[٣٥]، صلّى الله عليه وآله، هادي

تعالى نور كلّ نور والثاني مفقود في الماهية، لأنّها ليست نوراً فكونها نوراً باعتبار مجرّد التعلّق بالحقّ، تبعاً لوجودها، كما في الدعاء: «يا من كلّ شيء قائم بك»

رسرشين عـــــ كـــانــــات ـــا بـتـوقـائم چـو ـو ـائم ـدات

٣٥ الفصل التاسع من فصول شرح العلامة القيصري على فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين الطائي في بيان خلافة الحقيقة المحمدية وأنها قطب الأقطاب؛ و كذلك الفصل الثاني عشر منه في النبوة والرسالة والولاية حاويان لحقائق نورية و معضلات عرشية في الانسان الكامل الختمي والرسول والنبيّ وقد أفاد وأجاد فراجع ان الفصلين ان كنت من أهل الخطاب و عارفاً بلسان الكتاب. وكذا رسائلنا الأربع من الانسان الكامل في نهج البلاغة، و نهج الولاية، والإمامة، والولاية التكوينية، مفيدة في المقام جداً، وقد طبعت كل واحدة منها غير مرة حتى ورادى فاعلم أن الانسان الكامل امامي أو ولي، ولكل من النبوة والولاية اعتباران اعتبار الاطلاق و اعتبار التقييد أي العام والخاص. فالنبوة المطلقة هي النبوة الحقيقية الحاصلة في الازل الباقية إلى الأبد. وهي اطلاع النبي المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها و ماهياتها و إعطاء كل ذي حق حقه الذي يطلبه بلسان استعداده من حيث إنها الإنباء الذاتي والتعليم الحقيقي الازلي المسمّى بالربوبية العظمى و السلطنة الكبرى وصاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفة العظمى وقطب الأقطاب والانسان الكبير و آدم الحقيقي المعبر عنه بالقلم الأعلى والعقل الأول والروح الأعظم، واليه الإشارة بقوله — صلى الله عليه وآله — أول ما خلق الله نوري، و كنت نبيّاً و آدم بين الماء والطين و نحو ذلك. واليه استند كل العلوم والأعمال، و اليه ينتهي جميع المراتب والمقامات نبيّاً كان أو وليّاً، رسولاً كان أو وصيّاً. وباطن هذه النبوة هي الولاية المطلقة وهي عبارة عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن في الأزل، وبقائها إلى الأبد، ويرجع إلى فناء العبد في الحق و بقائه به. واليه الإشارة بقوله — صلى الله عليه وعلى آله —: أنا وعلي من نور واحد، و أول ما خلق الله نوري ثم خلق منه نور علي، و خلق الله روحي و روح علي بن أبي طالب قبل أن يخلق الخلق بألفي عام، و بعث عليّاً مع كل نبي سرّاً و معي جهراً؛ و بقول أمير المؤمنين عليه السلام كنت وليّاً و آدم بين الماء والطين إلى غير ذلك.

والنبوة المقيدة هي الإخبار عن الحقائق الإلهية أي معرفة ذات الحق وأسمائه و صفاته و أحكامه فإن ضمّ معه تبليغ الأحكام و التأديب بالأخلاق و التعليم و القيام بالسياسة فهي التشريعية و يختص بالرسالة، وقس عليها الولاية المقيدة فكلٌّ من النبوة والولاية من حيث هي

الأئمة، هداية تكوينية [٣٦] بباطنه، وتشريعية بظاهره، وآله الغرّ جمع الأغرّ من الغرّة بياض الوجه إذ بأنوارهم [٣٧] تلألأت السموات والأرضون، صلوةً جمّة.

وبعد، أي بعد الحمد والصلوة، فالعبد الأثيم المحتاج الى رحمة الباري، الهادي ابن المهدي السبزواري، أوهب كتاباً نبيها [٣٨]، وحوسبا حساباً يسيراً، لازال مهدياً إلى الرشاد – دعاء لنفسه – يقول متبجحاً مستظهراً بأنّه ليس في كتابه هذا الا لطالب

صفة إلهية مطلقة، ومن حيث استنادها الى الأنبياء و الأولياء مقيدة، و المقيدة متقومة بالمطلقة، والمطلقة ظاهرة في المقيدة، فنبوة الأنبياء كلهم جزئيات النبوة المطلقة و كذلك ولاية الأولياء جزئيات الولاية المطلقة.

ولكل من الأقسام الأربعة ختم اي مرتبة ليس فوقها مرتبة أخرى، و مقام لايمسي على ذلك المقام ولاولي سوى الشخص المخصوص به في الكل فيكون راجعاً اليه و إن تأخر وجود عينه صاحبه فانه بحقيقته موجود قبله

و خاتم النبوة المطلقة نبينا(ص)، و خاتم الولاية المطلقة امير المؤمنين علي ابن ابي طالب(ع) والنبوة المقيدة انما كملت و بلغت غايتها بالتدريج فأصلها تمهد بادم(ع)، ولم تزل تنمو وتكمل حتى بلغ كمالها إلى نبينا(ص) و لهذا كان خاتم النبيين، واليه الإشارة بما روي عنه – ص –: مثل النبوة مثل دار معمورة لم يبق فيها إلا موضع لبنة و كنت أنا تلك اللبنة، أو لفظ هذا معناه وكذلك الولاية المقيدة أنما تدرّجت من لكمال حتى بلغت غايتها من مهدي الموعود ظهوره الذي هو صاحب الأمر في هذا العصر، و بقية الله اليوم في بلاده و عباده صلوات الله عليه و على آبائه المعصومين المطهرين. هذا احسن الكلام في الولاية و النبوة و العبارة من الكلمات المكنونة للفيض – رضوان الله عليه. (ح.ح)

٣٦. اشارة به بقوله تعالى: «اعطى كلّ شيءٍ خلقه ثمّ هدى». وهو سلام الله عليه بروحانيته العقل الكلّي الذي هو لسان الله، نور الانوار، يهدي بنوره بنوره من يشاء. والهداية التكوينية كما هي ثابت وكل على كل موجود عشق وشوق، فبهما يهتدي الى كماله. فبالعشق يحفظ كماله الموجود، وبالشوق يطلب كماله المفقود – حتى يصل الى المقصود

٣٧. لانهم النفوس الكلية الالهية، التي نفوسهم في النفوس، وارواحهم في الارواح

٣٨. ومن حسن الاتفاق، اتفاق هذا الدعاء مع قوله «فاما من اوتي كتابه بيمينه...»

الحقّة الخالصة النقيّة، والفوائد المهمّة من العلوم الحقيقية. هاؤم اقرءوا كتابيه[39] اقتبس من الوحي الإلهي — منظومي لسقم جهل شافية — هذا المصراع في موضع تعليل للمصراع الأول — نظمها في الحكمة التي سمت، أي علت، في الذكر، أي القرآن المجيد، بالخير الكثير سمّيت. قال تعالى و تبارك: «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»[41]؛ ولأنّ الحكمة هي الإيمان[42] المشار إليه بقوله تعالى: «والمؤمنون كلّ آمن

---

٣٩. الحاقة ١٩/٦٩

٤٠. الحكمة تنقسم إلى قسمين لأنها إن تعلقت بالأمور التي ليس لنا أن نعلمها و ليس لنا أن نعملها سمّيت حكمة نظرية؛ وإن تعلّقت بالأمور التي لنا أن نعلمها و نعملها سمّيت حكمة عمليه. وكلّ منها ينحصر في أقسام ثلاثة. أما النظرية فلأن ما لا يحتاج إلى المادة، بل أن يحتاج في وجوده و حدوده أي في الخارج و الذهن إلى المادة فهو العلم الطبيعي، وإما أن يحتاج في وجوده فقط إلى المادة فهو العلم الرياضي؛ وإما أن لا يحتاج في وجوده وحدوده إليها فهو العلم الأعلى. وأما العملية فلأن ما يتعلق بأعمالنا إن كان علقة بالتدبير الذي يختص بشخص واحد فهو علم الأخلاق، وإلا فهو علم تدبير المنزل إن كان لا يتم إلا بالاجتماع المنزلي، وعلم السياسة إن كان علماً بما لا يتم إلا بالاجتماع المدني. (ح.ح)

٤١. البقرة ٢٦٩/٢.

٤٢. وهو الإيمان بالمذكورات في الآية الشريفة. فالإيمان بالله، هو الإيمان بأنّه صرف حقيقة الوجود، وبتوحيده، بأنه لا ثاني له، و بصفاته التي هي عين وجوده، من حيوته الذاتية و علمه الحضوري السابق على الأشياء، و بأنه الفعل لا الانفعالي، وأنّه الواحد البسيط في عين كونه كل العلوم، وقدرته الوجوبية، وإرادته و فياضيته، وعدم إمساكه عن الجود، و غير ذلك من صفاته العليا. وكل ذلك بالبرهان. كما قال الله تعالى: «قل هاتوا برهانكم». فيمكن أن يقول المؤمن «إن الله موجود» ولكن يثبت هذا الوجود للملك، وذلك الوجود للملكوت، وذلك الوجود للجبروت، لم يكن مؤمناً حقاً بالله الوحدة، بل يقول بلسان حاله و مقامه بوجود مباين لله و وجود مباين للحق بينونة عزلة، لم يؤمن بوجوده وجوداً يليق بجنابه ويصح عليه مقداره.

والإيمان بالملائكة أن يوقن بعوالم العقول الطولية و العرضية، التي الذي ذكرها يدعى بوجود مفارقهم، ويوقن بالمجردات المتصلة إلى العالم العلوي، المعتقد بمدبريهم، و يوقن بأن لكل حقيقة رقيقة، ليؤمن بأولي أجنحتهم وبأجنحته أن الإيمان يكون عنده عاماً حقاً متصلباً لا احتمالاً، فصلاً

بالله وملائكته وكتبه ورسله[43]» الآية؛ وهي المعرفة بقول الحكماء[44]: الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً[45] مضاهياً للعالم العيني؛ ولأنّ الحكمة كما قالوا: أفضل علم بأفضل

من كونه مجرد اللسان، لابدّ أن يعلم أنها ما هي، وهل هي، ولِمَ هي.

وحق الإيمان بكتبه، أن يوقن أن كتبه تدويني وتكويني؛ والتكويني آفاقي، وأنفسي؛ والآفاقي أم الكتاب والكتاب المبين وكتاب المحو والإثبات، والأنفسي علّيينيّ وسجّيني. ويوقن أن جميع الكتب السماوية منزلة من عند الله.

وحق الإيمان برسله، أن يوقن بالعقول الكلية العالية في السلسلة الصعودية، وبالنفوس الكلية الإلهية المتعلّقة بأخلاق الله تعالى كما ورد في الحديث: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة»

٤٣. البقرة ٢/٢٨٥.

٤٤. انظر إلى كلام الشيخ الرئيس في ذيل الأصل الخامس من الفصل السابع من خاتمة إلهيات الشفاء من «أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل ...» (ج ٢ ــ ط ١ ــ إيران ــ ص ٥٤٩). وقد تقدم تعريفات أخرى للحكمة في تعليقة على خطبة الكتاب من اللئالي (ج ١ من هذا الكتاب ص ٣٦ ط ١). وقوله «المبدعة ...» المبدعة كالعقول والنفوس، والمخترعة كالفلك والفلكيات، والكائنة كالعنصر والعنصريات، وسيأتي تفصيل الكلام فيها. (ح.ح)

٤٥. إنما قالوا «عقلياً» لأن صيرورته عالماً حسياً وعالماً مثالياً، ليست حكمة، فإن للنار مثلاً نار طبيعية في المادة وهي المحسوسة بالعرض، ونار حسية وهي المحسوسة بالذات، ونار مثالية سواء كانت في المثال المطلق، أو في المثال المقيد الذي فينا، وهذه هي المتخيلة بالذات. ولكنها جزئيات لا كمال للنفس بنيلها وإدراكها، وإن كانت هذه النيران في وجود الإنسان فلا كلام في مدرك النار الطبيعية منها، لأنها أحد أركان بدنك، وبنظيرتها وهي الصفراء، وفي حسك المشترك نار، وفي خيالك نار لكن ما هي كمال نفسك نار عقلية، هي وحدة جمعية جميع تلك النيران مشمولها، بل نهاية الكل*. فعليك** بإدراك نار كلية عقلية، بعنوان مطابق لحقيقتها بالبحث عن النار الطبيعية عن هيولاها وصورتها، وأنها متصلة واحدة غير مركبة من أجزاء لا تتجزى، وأن لها صورة أخرى نوعية وإذا عقلت على سبيل الكلية ماهيتها وهيئتها، أعني هيئة النار العقلية وكليتها، ومن لمية النار الطبيعية،

---

* و ** سقط في النسخة (مط). (م.ط)

معلوم. أمّا أنّها أفضل علم، فلأنّها علم يقينيّ، لا تقليد فيه أصلاً، بخلاف سائر العلوم، و لأنّ فضيلة العلم امّا بفضيلة موضوعه، أو بوثاقة دلائله، أو بشرافة غايته؛ والكلّ حقّ هذا العلم، فلاحاجة الى البيان. و أمّا انّ معلومها[46] أفضل المعلومات، فلأنّ المعلوم بها هو حقّ تعالى شأنه، وصفاته، وأفعاله المبدعة والمخترعة والكائنة، وما يقرب من ذلك[47]؛ و المعلوم في غيرها ليس الاّ الأعراض، كالكمّيّات أو الكيفيّات أو الحركات، أو مايجري مجراها[48]، لامن اي الحكمة المتعالية او المنظومة، باعتبار اشتمالها على مسائل الحكمة المتعالية— وقس عليه الضمير في البيت الثاني— يرسم أي بأن يحرّر مداد النّور في صفحات من سيناية— خدود الحور أعارها مشحونة من درر بستانها موشّح بالزّهر.

سمّيت هذا عائد الى الكتاب؛ لم نقل «هذي»، وما قلنا «فيها»، رعاية للترصيع[49] غرر الفرائد. الفريدة هي الجوهرة النفيسة، والدرّ د نظم. والغرر جمع

---

* سوى تسمين المركّبات و بعضها و تنظيمها، وغير ذلك، بخلاف عن الامور لمعونه في الاضافة لئلا، فكأنّك احطت بجميع النيران الماضية والمغيرة والنار الكلي نور يسعى بين يدي عقلك، يعرف بها جزئياتها. ولما كان الكلّي كاسباً و مكتسباً، بخلاف الجزئي، وقس عليه سائر موجودات العالم الحسّي و عقلياتها موجودات بنحو مجرّد بسيطة، و وجودها في العقل البسيط اسعد، و بالحكمة تحصل ماهياتها المطابقة لما هي عليه في نفس الأمر.

٤٦. ان قلت ما الفرق بين المعلوم والموضوع الذي قد مرّ؟ قلت معلومات العلم اجزاؤه الثلاثة المسائل والموضوعات و المبادي وهذه موضوعات بعضاً غير موضوع العلم، لانّ موضوعات المسائل غيره

٤٧. هو افعاله المشأة، وهي عالم المثال، وإعادة مستقى انشاء

٤٨. من الاعتباريّات، كالمعقولات الثانية في المنطق. هذا اذا ارجعنا الضمير الى الاعراض. وأما اذا ارجعناه الى الحركات، فالمراد السكنات والتغيّرات وهي اعمّ من الحركات، لان الحركة هي الخروج التدريجي الاتصالي من القوّة الى الفعل، والتغيّر يشمل الخروج الدفعي، مثل الكون والفساد، عند القوم، فيشمل مثل النيّة و نحوها والوضع و نظائرها من معلومات الفقه

٤٩. وفقاً علة للمبني، و رعايةً علة للنفي. (ح ح)

الأغرّ.[٥٠] وأمّا نعرفه في عنوانات مسائل الكتاب، فأمّا هكذا وإن بفتح الأوّل، مصدر «غرّ وجهه»، أي ابيضّ وصار ذا غرّة. ودعت فيها عقد العقائد ــ هذا من قبيل لجين الماء.

فها أنا الخائض في المقصود، بعون ربّي واجب الوجود، أزِمّة الأمور طرّاً بيده،

---

٥٠. هكذا في النسخ من المخطوطة والمطبوعة، ولكن الصواب أنّها جمع الغرّة بضمّ أوّلها كالتحفة والتحف والندرة والندر والغرفة والغرف. وجمع الأغرّ الغُرّ، وفي باب الجمع من ألفية ابن مالك «فُعْلٌ لنحو أحمر وحمراء» كأصمّ وصمّاء جمعهما صُمّ، وهكذا نظائرهما كقوله سبحانه: «صمّ بكم عمي فهم لا يرجعون» (البقرة ١٩)، و «حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون» (الواقعة ٢٤) والمصنّف نطق بالصواب في قوله المتقدّم «وآله الغرّ جمع الأغرّ»، وها هنا ناظر إلى كلام الطريحي في مجمع البحرين حيث قال: «الأغرّ الأبيض من كلّ شيء، والكريم الأفعال، والجمع غرر كصرد» لكن قول الطريحي ليس بصواب لأنّه قد اغترّ من عبارة الجوهري في الصحاح حيث قال: «ورجل أغرّ أي شريف، وفلان غرّة قومه أي سيّدهم، وهم غُرَر قومهم» فتوهّم الطريحي أنّ الغرر جمع الأغرّ أيضاً. ولم يجئ في لغة العرب جمع الأغرّ على الغرر على غير قياس أيضاً، وراجع إلى أيّ معجم لغوي شئت. وفي جمهرة ابن دريد: «غُرّة الفرس معروفة، وغُرّة القوم سيّدهم، وثلاث ليال في أوّل الشهر يسمّين غُرَراً لطلوع القمر في أوّلهنّ. وفرس أغرّ والأنثى غرّاء والجمع غُرّ»

ثمّ التوحيد الذاتي هو لا هو إلّا هو، والتوحيد الأفعالي هو لا حول ولا قوّة إلّا بالله. وأشرف الأسماء في حقّه تعالى هو اسم هو، وقد نبّه صدر المتألّهين ــ قدّس سرّه ــ في شرح الحديث الثالث عشر من كتاب العقل من الكافي (ط ١ ــ الرحلي ــ ص ٢٩) وفي تفسير سورة الإخلاص من مجمع البيان عن الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال: رأيت الخضر في المنام قبل بدر بليلة، فقلت له: علّمني شيئاً أنتصر به على الأعداء، فقال: قل «يا هو يا من لا هو إلّا هو» فلمّا أصبحت قصصت على رسول الله (ص)، فقال: يا عليّ علّمت الاسم الأعظم.

و مقاصد الكتاب سبعة: الأوّل في الأمور العامّة، والثاني في الجواهر والأعراض، والثالث في الإلهيّات بمعنى الأخصّ، والرابع في الطبيعي، والخامس في النبوّات، والسادس في المعاد، والسابع في الأخلاق.

والأمور العامّة هي أحوال الموجود وصفاته بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير طبيعيّاً أو رياضيّاً. (ح ح)

والكلُّ مستمدّة من مدده. هذا البيت في موضع التعليل، والمصراع الأوّل إشارة إلى التوحيد الذاتي، والثاني إلى الأفعالي. **إنّ كتابنا مشتمل على مقاصد، وكلُّ مقصد مشتمل على فرائد. فالمقصد الأوّل فيما هو عامّ،** أي في الأمور العامّة، وهي في الإلهي كالسّماع الطبيعي المسمّى بسمع الكيان[51] في العلم الطبيعي. أولية في الفريدة الأولى من المقصد الأوّل كانت في الوجود والعدم.

٥١ من الكون، يعني الطبع ومنه الكائن، وبالجملة المراد بها ما يسمع من* الطبيعيات وبيانها: أنّ وجه الضبط أنّ مدار موضوع الطبيعي** هو الجسم الطبيعي*** بما هو واقع في التغيّر

فإمّا أن يؤخذ مطلقاً، ويبحث عن أحواله، فهو كتاب سمع الكيان، ويبحث فيه عن الأحوال العامّة، مثل كلّ جسم له شكل طبيعي، وله مكان طبيعي، وكلّ جسم متناه وله جهة، وكلّ جسم متناه الأبعاد وغير متناه الأجزاء

وإمّا مقيّداً بأنّه بسيط، فإمّا مطلقاً، فهو كتاب السماء والعالم، ويعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة، وأحكامه في حيّزها وحركتها؛ وإمّا من حيث يقع فيه الانقلاب والاستحالة فهو كتاب الكون والفساد، ويعرف فيه كيفيّة توليد وتولّد وكيفيّة تلطّف الإلهي في امتزاج الأجسام الأرضية من أشعّة السماويات، في نشوها وحفظها وحفظ الأنواع، مع فساد الأشخاص، بالحركات السماوية. وإمّا مقيّداً بأنّه مركّب غير تامّ، فهو كتاب الآثار العلوية، ويبحث فيه عن كائنات الجوّ من السحب والأمطار والثلوج والرعد والبرق وقوس قزح والهالة ونحو ذلك. وإمّا مقيّداً بأنّه مركّب تامّ: فإمّا بلا نموّ وإدراك، فهو كتاب المعادن؛ وإمّا مع نموّ بلا إدراك، فهو كتاب النبات؛ وإمّا مع الإدراك بلا تعقّل، فهو كتاب الحيوان؛ وإمّا معه، فهو كتاب النفس

* في النسخة (مط) من. (م. ط)

** سقط في النسخة (مط) من أبوابها إلى موضوع الطبيعي. (م. ط)

*** سقط في النسخة (مط) واقع (م. ط)

المقصد الأول

في الأمور العامّة

الفريدة الأولى

في

الوجود و العدم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الأولى

في الوجود و العدم

[١]

غرر في بداهة الوجود

معرّف الوجود شرح الاسم — وليس بالحد ولا بالرسم

مفهومه من أعرف الأشياء — وكنهه في غاية الخفاء

الفريدة الأولى

في الوجود والعدم

[١]

غرر في بداهة الوجود

وإنّه غنيّ عن التعريف الحقيقي، وأنّ ما ذكروا[١] له من المعرّفات تعريف لفظي. فمعرّف الوجود، كالثابت العيني، والذي يمكن أن يخبر عنه، أو غير ذلك[٢]، شرح

---

١. شرح المقاصد، التفتازاني، ج ١، ص ٢٩٥، تحقيق وتعليق الدكتور عبدالرحمن عميرة، ط ١، عالم الكتب، بيروت وأيضاً تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين طوسي، ص ١٠٥، تحقيق محمدحسن جلالي، ط ١، مكتب الاعلام الاسلامي (بيروت)

٢. مثل قولهم: الوجود هو الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً، والمعدوم ما لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً. ولا يخفى عليك أن الثبوت مرادف للوجود، وكذا الكون المأخوذ في «يكون» مرادف له، والإمكان هو سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم؛ فتعريف الوجود والعدم بها يشتمل على دور ظاهر. وقد تقدم في اللئالي مطلب ما الشارحة (ج ١ ـ ص ١٩٠). والوجود مبدء أول لكل شرح لأنه مبدء ينتهي جميع التصورات إليه فهو مبدء المبادي والتصورات. ولكون الوجود بسيطاً وأعمّ الأشياء فلا جنس له فلا فصل له فلا حدّ له فلا برهان عليه لأن الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما، فلا أظهر من الوجود. ولما سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم: بماذا عرفت ربك؟ قال: بالله عرفت الأشياء، أي لظهوره وجلائه. ومفهوم الوجود العام بديهي كما أن كنه الوجود أي مصداقه الذي ينتزع هذا المفهوم العام البديهي منه في غاية الخفاء ولا يحيطون به علماً. فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته العينية في ذهن من الأذهان وإلّا لزم انقلابه عمّا كان بحسب حقيقته، فكل ما يرتسم في الذهن من الوجود ليس بحقيقته بل وجهاً من وجوهه. نعم يجب الفرق بين المعرفة الفكرية النظرية التي هي رؤية عن بعد وبين المعرفة الشهودية، وحقيقة الوجود يمكن العلم به بنحو الشهود الحضوري على قدر سعة وجود المدرك، وهو المعرفة، ولكنه فلا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحيّ القيوم. (ح.ح)

الاسم اي مطلب ما الشّارحة[3]، وهو ما يقال به بالفارسية: «پاسخ پرسش نخستين». قال الشيخ الرئيس في النجاة: «انّ الوجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانّه مبدء اوّل لكلّ شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسّط شيء»[4]. وليس اي بمعرّف بالحدّ حيث ان الوجود بسيط، لا فصل له ولا جنس له[5]، كما سيجيء، ولا بالرّسم لانّ الرّسم يكون بالعرضيّ الّذي من الكلّيّات الخمس الّتي مقسمها شيئيّة الماهية و الوجود و عوارضه[6] ليس من سنخ الماهية؛ ولانّ المعرِّف لابدّ ان يكون اظهر واجلى من المعرَّف، ولا اظهر من الوجود مفهومه اي مفهوم الوجود من أعرف الأشياء، وكنهه وهو الحقيقة البسيطة

---

٣. في كل ما نستعلم حقيقته ونبحث عنه أسئلة: الحرف الاول: ما، عن شرح لفظه. والثاني: هل البسيطة عن وجوده. والثالث: ما الحقيقية عن ماهيته التي له في نفس الامر. والرابع: هل المركبة عن احواله، من القدم والحدوث والتجرد والتجسم، و غير ذلك. والخامس: لِمَ، فيعرف به العلة والبرهان بجواب هل؛ وهي اما الواسطة في الثبوت، واما الواسطة في الاثبات و التصديق فقط.

والسؤال عن شرح الاسم، مقدم على جميع الأسئلة. فما لم تعرف اولاً ما المراد باسم الخلاء مثلاً، لم يتطرق السؤال بانه هل الخلاء موجود؟ كما انه ما لم نعلم وجوده، لم يطلب به حقيقة ماهيته وذاته. اذ ما لا وجود له، لا ماهية له. وقس عليه الباقي.

٤. النجاة، ابن سينا، ص ٤٩٦، ط ١، تصحيح محمد تقي دانش‌پژوه، دانشگاه تهران. (م ط)

٥. فلا يمكن تحديده بالاجزاء المحمولة، ولا مادة ولا صورة له، فلا يمكن تحديده بالاجزاء الخارجية، بناء على جوازه، كتحديد الانسان بانه نفس و بدن. وبالجملة التعريف للماهية وبالماهية، والوجود ليس بماهية. كيف؟ وموضوعيّة الاباء عن العدم، وهي حيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم. نعم ينتزع الماهيات من مراتبه التي دون مرتبة فوق التمام، وهي قوالب نعمته هنا، لا بها في قوامه.

٦. عوارض الوجود، كالوحدة والتشخص، بمعنى منع الصدق على الكثرة، والنورية والحياة السارية والخيريّة والعشق والشعور وغيرها، من العوارض التي تدور معه حيثما دار، وعروضها بحسب المفهوم، لا بحسب التحقّق، لأنّها متحقّقة بنفس تحقق معروضها. واشرف سلب الماهية عنه وعنها اطلاقها الاسمي و حيطتها والماهية انما هي لوجود محدود، لانها محدودة بأخذ الجامع المانع، والمنع عن وجود الغير عين الضيق فللممكن ماهية ذاتية، تحكي عن مقام وجوده الذاتي، وماهية عرضية تحاكي عن مقام كماله الثانوي.

النوريّة التي حيثيّة ذاتها حيثيّة الإباء عن العدم، ومنشأيّة الآثار، والّتي ذلك المفهوم البديهي عنوانه في غاية الخفاء.

وبهذا البيت جمع[7] بين قول من يقول انّه بديهي اي مفهومه، وقول من يقول انّه لايتصوّر أصلاً، اي حقيقته وكنهه[8]، اذ لو حصلت في الذهن، فامّا ان يترتّب عليها آثارها، فلم يحصل في الذهن، اذ الموجود في الذهن ما لا يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه؛ وامّا ان لاتترتّب فلم يكن حقيقة الوجود التي هي عين منشأيّة الآثار. وأيضاً كلّما يرتسم بكنهه في الأذهان، يجب ان يكون ماهيّته محفوظة مع تبدّل وجوده، والوجود لاماهيّة له، وماهيّته التي هو بها هو عين حقيقة الوجود، ولا وجود زائد عليها حتّى يزول عنه وتبقى نفسها محفوظة في الذهن.

---

٧. ولم يتعرّض لقول آخر، وهو انّه كسبي، اذ لاوجه له لما ظهر خلافه من انّه بسيط، وليس له ماهيّة ذاتيّة، ولاماهيّة عرضيّة.

٨. اذ العلم بالحقيقة اكتناهاً لايمكن الّا حضوريّاً، والعلم الحضوري له موردان: احدهما علم الشيء بذاته، وثانيهما علم الشيء بمعلوله الذي هو حقيقته، لاذات العقل ولامعلوله. غاية مايمكن ان يكون كالفاني بالنسبة الى المفني فيه من الحصولي لفرض محفوظ ماهيّة لها، محفوظة في الذهن والخارج ايضاً، غير ممكن، كما هو مفاد الدليل المذكور.

ان قلت: فكيف يكون حقيقة الوجود المطلق موضوع العلم الالهي بمعنى الاعم؟ قلت: يكفي للعقل النظري العلم الحصولي به، ومعرفته بالوجوه والعنوانات الحاكية عنها، كالوجود العام والوحدة المطلقة والسوية والخيريّة والعلم والارادة والقدرة وغيرها، من العوارض الغير المتأخرة في الوجود من الوجود. وهذه وان كانت غير حقيقة الوجود، حتى الوجود العام البديهي العنواني، كما ذكرنا، لأنّ وجه الشيء هو الشيء بوجه. وكلّما كان للعقل تحصيل العنوانات المطابقة اكثر، والفحص اوفر، كان علمه ابين، ومعرفته اتمّ

[٢]

غرر في اصالة الوجود

إنّ الوجود عندنا أصيل	دليل من خالفنا عليل
لأنّه منبع كلّ شرف	والفرق بين نحوي الكون يفي
كذا لزوم السّبق في العلّيّة	مع عدم التّشكيك في الماهيّة
كون المراتب في الاشتداد	أنواعاً استنار للمراد
كيف وبالكون عن استواء	قد خرجت قاطبة الأشياء
لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت	إذ غيره مثار كثرة أتت
ما وحّد الحقّ ولا كلمته	إلّا بما الوحدة دارت معه

[٢]

غرر في أصالة الوجود

إعلم انّ كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌّ، له ماهية و وجود.

---

١ ناظر إلى كلام الشيخ في الفصل الأول من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء (ج ٢ – ط ١ – ص الرحلي ص ٣٠٥) فاعلم أن الذي للممكن باعتبار ذاته وهو الماهية غير الذي باعتبار غيره وهو الوجود، و هذا الممكن لوجوب بالغير حاصل الهوية منهما جميعًا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب تعالى يتعرّى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه وهذا كما قال الإمام جعفر بن محمد – عليهما السلام –: «لا طاهر من تدنس بشيء من الأكوان إلا الله» كما رواه الطبرسي في تفسير سورة الإنسان من مجمع البيان، فهو سبحانه مفرد الحقيقي، و غيره على الإطلاق زوج تركيبي. وليس المراد من كون الممكن حاصل الهوية منهما جميعًا في الوجود أن للماهية موجودية و للوجود موجودية أخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة، و الماهية متحدة معه ضربًا من الاتحاد هو اتحاد الأصل مع الفرع والظل مع ذي الظل، واتحاد الفاني مع المفني فيه، والمتحصل مع اللامتحصل والمبهم مع المعين ونحوها.

ثم لا يخفى عليك أنّ البحث عن أصالة الوجود أو الماهية متفرع على كون الوجود غير الماهية لا عينها أو جزئها، فالأولى تأخير هذا البحث عن بحث زيادة الوجود على الماهية كما صنعه الفارابي في فصوص الحكم، وراجع إلى شرحنا عليه «نصوص الحكم على فصوص الحكم» تجد الفص الأول في الزيادة فقال: «الأمور التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية، و ليست ماهيته هويته ولا داخلة في هويته..» و هكذا إلى أن أخذ في فص السابع في أن وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول، الخ. (ح ح)

والماهية التي يقال لها الكلي الطبيعي[2] ما يقال في جواب ما هو. ولم يقل أحد من الحكماء[3] بأصالتهما معاً، إذ لو كانا أصيلين لزم أن يكون[4] كل شيء شيئين

---

٢. ان الكلي الطبيعي، هو معروض الكلية بما هي هو لا كلي ولا جزئي. وان معروضه الكلية المنطقية في موطن العقل، ومعروضه الجزئية في موطن الخارج والخيال والوهم. فهو نفس الماهية. والصفة الخاصة لا تخرج الماهية عن ماهية الشيء هو هو، لأنها تطلق على وجود الخصي أيضاً. وهو لا يقال في جواب «ما هو؟»

٣. وممن عاصرناه، من الذين لم يحترموا القواعد الحكمية، من يقول بأصالتهما، مثلاً في بعض مؤلفاته: ان الوجود مصدر الحسنة والخير، والماهية مصدر السيئة والشر. وهذه الصوادر أمور أصيلة، فمصدرها أولى بالأصالة. ولست نعلم ان الشرور أعدام ملكات، وعلة العدم عدم، فكيف لا تكون الماهية إلا عدمية؟

٤. ان الماهية بذاتها غير طاردة للعدم ولا تأبى عن الوجود والعدم، والوجود بذاته طارد للعدم ويأبى عن العدم، فهما متباينان، فلو كانا أصيلين لزم التوالي الفاسدة في الكتاب. ولم يقل أحد من الحكماء بأصالتهما معاً. والشيخ أحمد الأحسائي يزعم أصالتهما معاً «بأن الوجود مصدر الحسنة والخير، والماهية مصدر السيئة والشر، وهذه الصوادر أمور أصيلة فمصدرها أولى بالأصالة». وهذا الرأي له نتائج تنادي بأنه لم يتفطن للقواعد الحكمية، وأمثاله منه في مصنفاته كشرحه على المشاعر والعرشية وغيرهما بسبب هذه وقد ينحل إلى الثنوية القائلة بيزدان وأهرمن، بيد أنه لا نصيب لهم من التوحيد من حيث لا يشعر. والحكماء وإن كانوا يسندون الشرور إلى الماهية ولكن ليس بمعنى وجوده، ومرادهم من شرية الماهية العدم والنقص عن مرتبة الخير المطلق الذي لا نقص فيه لمرتبته —سبحانه— عن الماهية، فما سواه مطلقاً —وإن كان كثير منها من المفارقات النورية— لا يخلو كل واحد منها من شوب شرية أي فقد ونقصان بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الواجب بالذات —تعالى شأنه—، لا أن الماهية مصدر شر وموجدة حتى يكون في الأعيان شرور مصدرها الماهيات. فإن الشرور أعدام والعدم لا يحتاج إلى وجود علة مستقلة موجدة. وإنما الأصل في التحقق هو الوجود، والماهية اعتبارية ومفهوم حاك عنه في الذهن متحدة به في الخارج اتحاد اللامتحصل بالمتحصل.

وربما هو حري بالنقل في المقام أنه اتفق حضور الحكيم المولى علي النوري والشيخ أحمد الأحسائي معاً في مجلس فتحعليشاه القاجار، وقد فوض أمر اصفهان إلى فرهاد ميرزا الملقب بمعتمدالدوله، فقال الأحسائي طاعناً على القاعدة المنسوبة المتوهمة من أن معطي الشيء واجد له ولا يكون فاقداً له: «مقتضى معطي الشيء لا يكون فاقداً له، لابد أن يكون كذلك —يعني به فتحعليشاه— اصفهان د

متباينين[5]، ولزم التركيب الحقيقي في المصادر الأول، ولزم أن لايكون الوجود نفس تحقق الماهية[6] وكونها، وغير ذلك من الشرور الفاسدة[7] بل اختلفوا على قولين

أحدهما أنّ الأصل في التحقق هو الوجود، والماهية اعتبارية ومفهوم حاك عنه متحد به[8]، وهو قول المحققين من المشائين، وهو المختار كما في النظم: إنّ الوجود عندنا أصيل.

وثانيهما انّ الأصل هو الماهية والوجود اعتباري، وهو مذهب شيخ الاشراق

قوصه إلى معتمد الدولة»: قصد الحكيم السبزواري في جوابه «ما قوص الملك بناءه لاصفهان إليه بل قوص سلطنته إليه، واسميك واحداً منا الآن أيضاً». (ح. ح)

٥ لأنه، إذا كان الشخص و... مثلاً متباينين، لأن احدهما كيف، والآخر جوهر، مع انّ بينهما سنخية بحسب الوجود، فكيف لايكون بالماهية، وهي منبع عدم الاباء عن الوجود والعدم ... للوجود، وهو منبع الاباء عن العدم؟

٦ لأن ما به موجودية الماهية ... كون تحققها، لا بوجود، والوجود كون نفسه وتحققه.

٧. كعدم انعقاد الحمل بينها حمل شيء وشائع ولزوم الثنوية في نفس الامرية الخارجية، لأنّ الوجود الحقيقي نور، والماهية ظلمة، والمفروض أنهما موجودان متأصلان.

٨. إذ لا اتحاد بين شيئين ولو حاذاه شيء من شيء، لأن أحد الاصلين المتحصلين يحمل ... فالماهية فانية في الوجود الحقيقي، وهو ما الحقيرة وهي كسراب بقيعة الآية ... وجود ... وماهيت نابود و نمودش عين بود بود.

٩ التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، الفصل الاول والثاني من المقالة الاولى من علم ما بعد الطبيعة ص ٢٧٩ الى ٢٩٠، تصحيح وتعليق مرتضى مطهري، ط ١، دانشگاه تهران وايضاً الاسفار، ج ١، ص ٣٧، ط ٣، بيروت. (م. ط)

١٠. هو يحيى بن حبش المقتول في حلب في رجب سنة سبع وثمانين وخمسمائة وعمره ثمان وثلاثون سنة. يطلب ترجمته في تاريخ ابن خلكان، وسعد ... في نزهة الارواح للشهرزوري. وإنما اشتهر بالإشراقي لأنه كان تابعاً لأفلاطون الالهي ... ، كما أن اتباع المعلم الأول ارسطو ...
اعلم ان أصالة الوجود واعتبارية الماهية امر قبيل قوم عند اساطين الحكمة و مشايخ العرفان قديماً و حديثاً، إلا أن الشيخ شهاب الدين الاشراقي السهروردي تفوه اولاً بأصالة الماهية واعتبارية الوجود و عدم تحققه في الأعيان، وهو أول من ابدع تلك الشبهة، ثم اشتهر بكونها ماهية موهومة

كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً فقال في آخر التلويحات «إن النفس وما فوقها من المفارقات إنيات صرفة و وجودات محضة» لكن الشبهة صارت سائرة في الأفواه و دائرة في الألسن واتخذها غير واحد ممن جاء بعده مذهباً، فتصدى ابوحامد محمد الاصفهاني المعروف بتركة لرد مصنف قواعد التوحيد في ذلك، و بعده شرح لقواعد صائن الدين علي بن تركة باسم تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد وهو شرح ممتع مفيد انيق كثير الفروع يتدارسونه في المدارس العلمية. وقال في الفصل الخامس منه. «إن ما ذهب اليه المصنف من معنى الوجود هو الحقيق الذي ذهب اليه المحققون، لا الاعتباري كما هو رأي بعض المتأخرين » و يعني بذلك البعض الشيخ الاشراقي. (ص ٢٩ ط ١ — ايران).

وقال صاحب الأسفار في آخر الفصل السادس من الموقف الأول من الهيئة «ذهب ابن كمونة وهو من شراح كلام صاحب الاشراق — الى اعتبارية الوجود، وأنه لاعين له في الخارج تبعاً لهذا الشيخ الاشراقي (الاسفار ج ٣ — ط ١ ايران — ص ١٢)

وكذا قال في اول الفصل الرابع من المنهج الاول من المرحلة الأولى من الاسفار المعقود في أن للوجود حقيقة عينية «واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود من أن الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان فهو موجود لأن الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود فلوجوده وجود إلى غير النهاية، فللقائل أن يقول في دفعه...»

ثم قال في آخر هذا الفصل: «الذى نظر الشيخ الالهي اعنى الشيخ الاشراقي في آخر التلويحات إلى أن النفس وما فوقها من المفارقات إنيات صرفة و وجودات محضة، ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً و عيناً عينياً؟ وهل هذا الا تناقض في الكلام؟ (ج ١ — ط ١ ص ٨ و ٩).

ونحو هذا القول مافي الفصل الثاني من المرحلة الثانية من الأسفار حيث قال. «ذهب شيخ الاشراق في المطارحات الى أن المانع مشتركة كون شيء هوية عينية — الى قوله. «لكن هذا الشيخ العظيم المقدار قد أكد القول في أن الوجود امر ذهني لاهوية له في الأعيان. »(ج ١ — ط ١ — ص ١١٣).

، وكذا في آخر الفصل الخامس من موقف ثاني من الهيئات الاسفار حيث قال: «ومن هاهنا يثبت و يتحقق بطلان ماذهب اليه اكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه أمراً انتزاعياً لاهوية له في الخارج...» (ج ٣ — ط ١ — ص ٣٠).

وهكذا في مواضع أخرى من الاسفار لكن كلامه في أواسط الفصل الثاني والعشرين من

شهاب الدين السهروردي – قدس سره[10] – وهو كما أشرنا إليه بقولنا: دليل من خالفنا عليل. مثل أنّ الوجود، لو كان حاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود، إلى غير النهاية. وهو مزيّف بأنّ الوجود، موجود بنفس ذاته[11]، لا بوجود آخر؛ فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية. وقس عليه سائر أدلّته المذكورة بأجوبتها في المطوّلات. ولا نطيل هذا المختصر بذكرها.

ثمّ أشرنا إلى بعض أدلّة المذهب المنصور، وهي ستّة.

الأوّل قولنا: لأنّه منبع كلّ شرف، حتّى قال الحكماء: «مسألة أنّ الوجود خيرٌ[13] بديهيّة.»[14] ومعلوم أنّه لا شرف ولا خير في المفهوم الاعتباري.

والثاني قولنا: والفرق بين نحوي بكونه[15]؛ أي الكون الخارجي والكون الذهني.

المنهج الثاني صريح في أنه في مقام الاحتجاج مع المشائين نفوه باعتبارية الوجود لأنه كان قائلاً باعتباريته وفاقاً، حيث قال: «وخلاصة ما ذكره صاحب الإشراق من حججه مع المشائين ....» (ج ١ – ط ١ – ص ٦٢). (ح.ح)

١١. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ١٥٦ و ٣٦١ و ٤٠٢، بتصحيح و مقدمة هنري كربن، ط ٢، انجمن اسلامي فلسفة ايران. (م. ط)

١٢. كالضوء، فإنه مضيء بذاته، وغيره مضيء به. وكالعلم، فإنه معلوم بذاته، وغيره معلوم به. وكالكلي المطلق، كلي بذاته، والطبيعي كلي به؛ وكالإضافة مضافة بذاتها، وغيرها مضاف بها. ونظائرها كثيرة.

١٣. ذلك لأن الخير مرغوب فيه وليس إلا الوجود، والشر مهروب عنه وليس إلا العدم، وما يرى من الوجود يسمّى شرّاً ليس شرّاً بالذات بل بالعرض والنسبة

زهر مار آن مار را باشد حيات نسبتش با آدمى آمد ممات

وأن الماهية في ذاتها ليست بخير ولا شر، إذ ليست بنفسها مرغوباً فيها ولا مهروباً عنها. وأن ما يرغب فيه الطباع ليس مفهوم الوجود الذي هو أمر اعتباري انتزاعي ولا شرف ولا خير فيه، فالخير هو الوجود الأصيل في العين. (ح. ح)

١٤. تجريد الاعتقاد، خواجه نصير الدين طوسي، ص ١٠٧ و شوارق الإلهام، ج ١، ص ٥٣. (م. ط)

١٥. هذا البرهان مبني على ما هو التحقيق في مبحث الوجود الذهني من أن الأشياء بأنفسها لا بأشباحها توجد في الذهن على ما سيأتي بياننا في ذلك. (ح. ح)

يفي بإثبات المطلوب. بيانه أنّ الماهية في الوجود الخارجي يترتّب عليها الآثار المطلوبة منه، وفي الوجود الذهني بخلافه؛ فلو لم يكن الوجود متحقّقاً، بل المتحقّق هي الماهية، وهي محفوظة[16] في الوجودين بلا تفاوت، لم يكن فرق بين الخارجي والذهنيّ، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

والثالث قولنا: كذا يفي بإثبات المطلوب لزوم السّبق بالذات في العلّة أي في كون شيءٍ علّة لشيءٍ، مع عدم جواز التّشكيك في الماهية.[17] بيانه أنّه يجب تقدّم العلّة على المعلول، ولا يجوز التّشكيك في الماهية؛ فإذا كانتا من نوع واحد أو جنس واحد، كما في علّية نار لنار، أو علّية الهيولى والصّورة للجسم، والعقل الأوّل للثاني، وكان الوجود اعتبارياً، لزم كون الماهية النوعيّة الناريّة مثلاً، في أنّها نار، متقدّمة، والماهية النّارية، في أنّها نار، مؤخّرة؛ والماهية الجنسية الجوهرية في أنّها جوهر، متقدّمة، بما هي في العلّة، وهي في أنّها جوهر متأخّرة، بما هي في المعلول، فيلزم التشكيك في الذّاتي. وقد جمع جمعٌ غفير منهم بين اعتبارية الوجود وبين التشكيك في الماهية، وعن القول بأصالته. فالمتقدّم والمتأخّر وإن كانا ماهية[18]، لكن ما فيه التقدّم والتأخّر هو الوجود الحقيقي.

والرابع قولنا: كون المراتب أي مراتب الشّديد والضّعيف الغير المتناهية، كما دلّ

١٦ وإلا، لم تكن الصورة الذهنية علماً بالخارجيّة، لوجوب الانطباق بين العلم والمعلوم كما في المحكي وفرده، وفي الفردين الذهني والخارجي، من جهة عدم الذات المشتركة؛ وأيضاً لم يكن شيءٌ واحد عنوان من الوجود، وغير ذلك من المحذورات.

١٧ الحقّ جواز التشكيك في الماهية، وقد برهن على التفصيل في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الأسفار (ج ١ — ط ١ — ص ١١١ - ١٠٦) ومع التشكيك فيها كان الوجود باقياً على أصالته أيضاً فتدبر. وما جرى من القلم من عدم التشكيك في الماهية في شرح الدرر (ج ١ — ص ١٢٧)، فإنما هو على مشي المشاء. وقوله: «فإذا كانتا...» أي كانت العلية والمعلولية من نوع واحد كما في علية نار لنار أو من جنس واحد كما في علية الهيولى والصورة للجسم، وكما في علية العقل الأول للثاني وإن كان العلة على الإطلاق والمؤثر في الوجود هو واجب الوجود تعالى شأنه. (ح. ح)

١٨ الفرد الحقيقي من التقدم والتأخر وما فيه التقدم والتأخر في الوجود الحقيقي واحد

عليه قولنا في الاشتداد؛ لأنّ الاشتداد حركةٌ[١٩]، والحركة متصلة، وكل متصل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية أنواعاً لكل منها ماهية متحصّلة استنار للمراد. بيانه أنّ مراتب الشديد والضعيف في الاشتداد كالاستحالة، أنواع متخالفة عندهم وتلك

---

١٩. معنى الاشتداد عند المشاء كما في شرح المحقق الطوسي على الفصل الثاني والعشرين من النمط الثاني من الإشارات: «هو أن يتصل بالمحل الواحد الثابت في حالٍ فيه غير قار يتبدّل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في آن إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن، و يتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوّم دونها من حيث هو متوجّه بتلك التجددات إلى غاية ما. ومعنى الضعف هو ذلك بعينه إلا أنه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية، فالآخذ في الشدة والضعف هو المحلّ لا الحال المتجدد المتصرم، ولاشك أن مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوّم المحلّ دون كل واحد من تلك الهويات» ففي كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما كان قبله وما يكون بعده إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات مثلاً أنواع متخالفة. وحاصل الدليل أن السواد مثلاً من أول اشتداده إلى النهاية له هوية واحدة اتصالية، وله في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل وما له بعد؛ إذ مراتب الاشتداد أنواع متخالفة عند المشائين، فعلى هذا يلزم عند الاشتداد حصول أنواع بلانهاية موجودة بوجود واحد اتصالي إذ المتصل الواحد له وجود واحد، فقد لزم و تحقق أن الوجود متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود، والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد؛ ولو كانت الماهية موجودة والوجود أمراً معقولاً انتزاعياً كما ذهب إليه طائفة من المتأخرين لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلانهاية بالفعل متمايز بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين، ويلزم منه مفاسد شتى كتشافع الأجزاء التي لا تتجزّى كما يظهر بأدنى تأمل. فقوله: «كان أنواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين...» إذ الماهية مثار الكثرة والاختلاف بالفعل، والمفروض أن حيثية ذواتها هي الأصل في التحقق ولكثرته يفسر قبول القسمة الغير المتناهية، بخلاف ما إذا كان الوجود أصلاً فهو كخيط ينظم شتاتها بل هي اعتبارية تحققها باعتبار المنشأ. هذا هو بيان ما في الكتاب على مبنى المشاء؛ ولكن الحق ما ذهب إليه الرواقيون في المقام، و ورود البحث يوجب الإسهاب والخروج عن أسلوب تعليقة الكتاب فعليك بالتتبع التفصيلي في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الأسفار في ضابط الاختلاف التشكيكي على أنحائه. (ج ١ ــ ط ١ ــ ص ١٠٧ و ١٠٨). (ح. ح)

المراتب غير متناهية حسب قول متصل انقسامات غير متناهية. فلو كان الوجود اعتبارياً، كان في الوحدة والكثرة تابعاً لمنتزع منه، أعني الماهيات، وهي هنا غير متناهية متأصلة، كان انواع غير متناهية[20] بالفعل محصورة بين حاصرين، المبدء والمنتهى؛ بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة. فانّه كخيط ينظم شتاتها، ولا ينفصم به متفرقاتها، فكان هنا امر واحد[21] كما في ممتدات القارة أو غير القارة، حيث انّ كثرتها بالقوة

والخامس قولنا: كيف لايكون الوجود أصلاً في التحقق، وبالكون، المراد به ما يرادف الوجود،[22] عنى الاستواء، أي استواء نسبة الوجود والعدم، متعلّق بقولنا:

---

٢٠. وأيضاً، لزم تتالي الامات والآنيات.

٢١. هو الوجود الحقيقي وما للماهيات، فهي امور كلّية معقولة، منتزعة من ذلك الوجود الواحد بشؤونه وطوره

الوقف على هذا المدعى، هب ان بعض المراتب انواع متخالفة، لكن لانسلم الاختلاف النوعي في جميعها. ولادليل عليه. فمن سلم انه تشكيك في الالوان، من تنقيص البياض الى الصفرة، الى الحمرة، الى العتمة، الى السواد، سلّمنا ان هذه الالوان الخمسة انواع متخالفة، لكن لانسلم ان درجات كل منها انواع متخالفة. وكذا في التشخيص في العموم، من الخصوصة الى النقص، الى الخصوصة، الى الزيادة، الى العلاوة، انسلم هو الاختلاف النوعي ثم، لاتي مرتبة كل منه

قلت: الدليل عليه عدم جواز التشكيك في الماهية. فلو كانت ماهية الدرجات والمراتب واحدة، وهي متفاوتة بالضعف والشدة، لزم التشكيك في الماهية النوعية الواحدة، بخلاف ما اذا كانت انواعاً متخالفة، ولكل مرتبة ماهية على حدة، فلم يلزم تشكيك.

٢٢. أفاد العلامة القيصري في شرح الفص الآدمي من فصوص الحكم أن «الكون في اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم، لامن حيث انه حق، وان كان مرادفاً للوجود المطلق عند اهل النظر» (ص ٦٢ ط ١ — ايران)

بيان: يعني بالطائفة أهل العرفان. وقوله: من حيث هو عالم — اي من حيث التعين والماهية —، لامن حيث انه حق — اي لا من حيث الوجود — وان كان — أي وان كان الكون مرادفاً للوجود المطلق عند الحكماء

فقد خرجت قاطبة الأشياء أي الماهيّات، إذ الشيء عين الشيء وجوده، وهو الماهيّة. وبيان هذا الوجه بحيث يدفع توهّم[٢٣] المصادرة[٢٤] أنّه باتّفاق الفريقين، الماهية من حيث هي ليست إلّا هي[٢٥]، وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم، ولو كان الوجود اعتباريًا، فبما خرجت هي عن الاستواء؟ وبم صارت مستحقّة لحمل موجود؟ فإنّ ضمّ معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجوديّة. وقول الخصم انّ الماهيّة من حيث هي، وإن كانت في حدّ الاستواء، لأنّها من حيثيّة مكتسبة من الجاعل

وقال صائن الدين علي بن تركة في تتميم مقدمة تمهيد القواعد في الشرح على قواعد التوحيد إلخ:
«لفظ الوجود فإنه عند أهل النظر أنه يطلق على الكون في الأعيان، أو يكون مطلقا. والكون في عرفهم وإن كان مرادفًا للوجود إلا أنه يحسن عندهم أن يعرّفوا أمثال هذه الطبائع البسيطة بلفظ أجلى منه تعريفًا لفظيًا تنبيهيًا ـ الى أن قال: «وأما لفظ الكون فقد قال الشيخ في شرح الألفاظ على طريقة أهل الله: «إن الكون كل امر وجودي ...» (ص ١٣ و ٨ ـ ط ١ ـ ايران).
بيان: يعني بقوله أهل الله العارفين بالله. ويعني بالشيخ العارف محيي الدين الطائي المشهور بالشيخ الأكبر صاحب الفصوص والفتوحات. وشرح الألفاظ إحدى رسائله قد طبعت مع عدة رسائل أخرى له أيضا في حيدرآباد الدكن. (ح.ح)

٢٣. بأن يقال: خروج الماهيات عن استواء نسبة الوجود والعدم بالوجود، موقوف على أصالته وهي محل الكلام بعد.

٢٤. المصادرة هي أخذ المدعى في الدليل أو كونه عينه، وتمام الكلام في المصادرة في اللئالي (ص ٣٥٠ و ٣٥٦ ـ ج ١) وقوله «فإن ضمّ معدوم ...» أي فإن ضمّ المعدوم الذي هو مفهوم الوجود الاعتباري الى المعدوم الذي هو الماهية المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم لا يصير مناط الموجودية فافهم. ونعم ما قال العارف الجامي:

ذات نايافته از هستى بخش كى تواند كه شود هستى بخش
خشك ابرى كه بود زآب تهى ناید از او صفت آب دهی (ح.ح)

٢٥. إذ كما أن الوجود غير العدم، والعدم غير الوجود، وهما غير الماهية، كالبياض، وكل غير ليس في مرتبة ذات الغير الآخر، فكما ليس البياض في مرتبة ذات الوجود والعدم فكذلك الوجود والعدم ليسا في مرتبة ذات البياض. فالبياض ليس موجودًا ولا معدومًا، أي ليس شيء منهما عينه ولا جزءه.

بعد الانتساب إليه، صارت مصداقاً لحمل الوجود. حال عن التحصيل؛ إذ بعد الانتساب[٢٦]، إن تفاوتت حالها، فما به التفاوت هو الوجود[٢٧]، وإن تحاشى الخصم عن اسمه، وكانت تلك[٢٨] الإضافة إشراقية[٢٩]، لا مقولية، لأنها اعتبارية كالوجود الاعتباري؛ وإن لم تتفاوت، ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود، لزم الانقلاب[٣٠]؛ وإن لم تستحق كانت باقية على الاستواء هذا خلف.

٢٦. مضافاً إلى أنه على هذا يلزم أن يكون الماهية قبل الانتساب إليه موجوده لأن الانتساب المقولي أي الإضافة المقولية - فرع تحقق الطرفين كالأبوة والبنوة والأخوة فإنها فرع وجود المضافين. (ح. ح)

٢٧. فهو يكون أصيلاً لا الماهية. وإن يكون نفس الماهية بذاتها أصيلة، لو كانت ذاتها التي لاعلاقة لها مع الوجود والعدم، مصداقاً لحمل الموجود، مع قطع النظر عما به التفاوت لأنّ تلك الذات هي ذات الماهية، ونفسها المفروضة أصيلها. وهذا خلف المطلوب.

٢٨. أي وكانت تلك الحيثية المكتسبة من الفاعل هي الإضافة الإشراقية. والإضافة الإشراقية هي مقابل الإضافة المقولية، وإطلاق الإضافة عليها بالاشتراك اللفظي وهما. والإضافة الإشراقية هي انتساب الكلمات النورية الوجودية إلى الوجود الصمدي، وليست إلاّ شئونه القائمة به قيام المعلول بفاعله، ومعيته بها معية قيوميه، كما أن النفس في وحدتها كل القوى، وإضافته للقوى إليها إضافة إشراقية ومعيته بها قيومية بالدن مارنها. (ح. ح)

٢٩. الإضافة الإشراقية هي إشراق نور الأنوار جل شأنه. وإشراقه هو الوجود المنبسط، فكان هو أصيلاً. وهذه الإضافة هي الزائدة حيثية باطلة تدعي إن حيثية في مصداق الحكم، بأن الشيء الفلاني موجود، عند المتشرعين من المشائين.

٣٠. وإذا كان كذلك فلم لايجوز صدق الموجود على المعدوم؟ والمعدوم بالبديهة لايكون موجوداً. والإلزام الانقلاب. والحاصل أن المراد بالانقلاب إما انقلاب الممكن بالواجب إذ الماهية من حيث هي من دون ضم حيثية تقييدية أو تعليلة لو استحقت حمل الموجود عليها لزم أن يكون واجبة لاممكنة؛ وإما انقلاب الماهية المقابلة للوجود بالوجود فإنّ الماهية من حيث هي من دون لحاظ حيثية تقييدية معها لو استحقت حمل الموجود عليها لزم أن تكون وجوداً لاماهية؛ ومن لزم انقلاب المعدوم بالموجود كما تقدم بيانه أولاً. (ح. ح)

والسادس قولنا: لو لم تؤصّل الوجود، وحدة ما حصلت[31]، إذ غيره، وهو الماهية، لأنّ أصالتها محلّ النزاع[32]، مثار كثرة أتت. وإذ كان كذلك[33]، فما وحّد الحقّ ولا كلمته ولا صفاته إلّا أنما، أي حقيقة الوجود التي الوحدة دارت معه. بيانه أنّه لو لم يكن الوجود أصيلاً، لم يحصل وحدة أصلاً، لأنّ الماهية مثار الكثرة، وفطرتها الاختلاف، فإنّ الماهيّات بذواتها مختلفات ومتكثّرات، وتثير غبار الكثرة في الوجود[34]. فإنّ الوجود يتكثّر نوع تكثّر بتكثّر الموضوعات، كما أنّ الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة. وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتّحاد[35] الذي هو الهوهويّة، كالإنسان كاتب، والكاتب ضاحك، إذ المفروض أنّ جهة الوحدة، وهي الوجود، اعتبارية، والأصل هو شيئيّة ماهية الإنسان ومفهوم الكاتب والضاحك. والمفاهيم ذاتيها الاختلاف، والمصحّح الغيريّة، وأين أحدها من الآخر[36]، لا الهوهويّة[37]، ولم يتمّ مسألة التوحيد التي هي أسّ المسائل، لا توحيد الذات، لأنّه إذا كانت الماهية أصلاً، لا يكون بين الواجبين المفروضين[38] ما

---

٣١. كلمة ما نافية. ومثار منصوب مفعول أتت. وضمير أتت راجع إلى الغير، وتأنيث الغير باعتبار معناه وهو الماهية. ومثار من ثار لأنّ الماهية تثير غبار الكثرة في الوجود. قوله سبحانه: فأثرن به نقعًا. (ح.ح)

٣٢. يعني أنّ إطلاق لفظ «غيره»، وإن شمل العدم، وهو ليس مثار الكثرة، إذ لا ميز فيه، إلّا أنّ المقام يقيّده بالماهية، وفي اللفظ أيضاً قرينة عليها، وهي تأنيث «أتت».

٣٣. أي، كانت الماهية مثار الكثرة

٣٤. ولذا قال العرفاء الشامخون: «التوحيد إسقاط الإضافات».

٣٥. قد جعلنا مفاد البيت الأول عدم حصول الوحدة وعدم انعقاد الحمل في ماهيات الموضوعات والمحمولات. وإنّما مفاد البيت الثاني، فقوله «ولم يتمّ مسألة التوحيد» إلى آخر المطلب.

٣٦. عطف على الغيرية أي المفاهيم ذاتيها الاختلاف والمصحّح الغيرية والمصحّح قول أين أحدها من الآخر. (ح.ح)

٣٧. كلمة لا حرف عطف، وما بعدها عطف على الغيرية. (ح ح)

٣٨. حيث يقول المشكّك: لم لا يجوز أن يكون هناك واجبان متخالفان بتمام ذاتيهما البسيطتين، ويكون مفهوم الوجوب لازماً لهما، محمولاً صادقاً عليهما؟ فلا يمكن دفعه بلزوم التركيب كما

به الاشتراك، حتّى يتركّب كلّ منهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز. لأنّ المفروض أنّ ذاتها الماهية، والماهيات متخالفات بالذات. فلم يستقم استدلالهم[39] على التوحيد بلزوم التركيب؛ ولا توحيد الصفات[40]، لأنّه إذا كان الوجود اعتبارياً لا يمكن أن يحكم العقل بأنّ مفاهيم العلم والإرادة والقدرة وغيرها من الصفات الحقيقيّة واحدة، ولا هي مع الذات المقدّسة الوجوبيّة واحدة، إذ المفروض أن لا جهة وحدة، هي الوجود، فيها، حتّى تكون هي في مقام وجودها واحدة، وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة كلّ مع الآخر.

به الاشتراك وما به الامتياز، ولا بلزوم الاحتياج في تعيّن كلّ منهما، إلى أمر زائد على ذاته. لأنّهما مشتركان في حقيقة الوجود أو الوجوب، بمعنى شدّة الوجود وتأكّده، فلابدّ من أمر مخصّص لكلّ واحد منهما، فيلزم ما ذكر. إذ المفروض أنّ الوجود اعتباري، فلا يمكن أن يكون ذات الواجب إلّا الماهية، لأنّ الشيء إمّا الماهية أو الوجود، والأمر الاعتباري لا أصالة في موجوديّته بدون غيرها. وإذا بطل أن يكون ذات الواجب تعالى هو الوجود لاعتباريّته، بقي الماهيّة لأصالتها، والماهيّة مثار الاختلاف، فلا غرو أن يكون ماهيّتين بسيطتين متباينتين بذاتيهما ومتعيّنتين بذاتيهما أيضاً، وليس وجودهما ووجوبهما، إلّا أنّهما بذاتيهما ينتزع منهما مفهوم الوجود والوجوب، بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلاً وكان ذات الواجب تعالى من الشيئين، الوجود الحقيقي والنور الأنور الأبهر، يعني: فإذا فرض اثنين، وكان كلّ منهما وجوداً حقيقيّاً، والوجود سنخ واحد، لزم المحذور المذكور قطعاً. ولا يمكن كون الوجودين متخالفين بتمام ذاتيهما البسيطتين، لأنّ مقابل سنخ الوجود هو العدم، ومقابل سنخ النور هو الظلمة. فإذا كان أحدهما هو الوجود، وهو بسيط، وهو طارد العدم، ولا حيثيّة أخرى فيه، وكان الآخر بسيطاً ومقابلاً له كان عدماً. وأيضاً، بعد ما ثبت الاشتراك المعنوي فيه والسنخيّة، وادّعى جمع من المحقّقين بداهة الاشتراك، كيف يتطرّق حسبان الاختلاف بتمام الذات البسيطة في الوجود الحقيقي؟

٣٩. أي استدلال القائلين بأصالة الماهية، كما لم يستقم استدلال القائلين بالاشتراك اللفظي في الوجود، والقائلين بالتباين في الوجودات بتمام الذات. وأمّا بيان توحيد الذات والصفات والأفعال فرسالتنا في لقاء الله تعالى شأنه كافلة لجميع أنحاء مباحثها وأرجائها، وكافية لمن حدت الفطانة بيده. وقد طبعت مع سبع رسائل أخرى لنا في مجلد واحد باسم «ثمان رسائل عربية». (ح. ح)

٤٠. قد أدرجناه في نفي الأول في النظم، لأنّ صفاته تعالى عين ذاته سبحانه.

والكلّ مع الذّات المقدّسة موصوفة بها، لأنّها أيضاً على هذا التقدير ماهية من الماهيات. فيلزم الكثرة حسب كثرة الصفات مع الذات؛ ولا توحيد فعل الله وكلمته، لأنّه على هذا، لم يكن الصّوادر إلّا الماهيات المتخالفة الّتي لكلّ منها جواب عند السّؤال عنه بما هو، ويقال في حقّها: أين المجرّد من المادّي، وأين السّماء من الأرض وأين الانسان من الفرس، وهكذا. فأين وجه الله الواحد المشار إليه بقوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله»[41]. ومعلوم أنّ وجه الواحد واحد، وأنّى كلمة كن الواحدة[42] المدلول عليها بقوله تعالى: «وما أمرنا إلّا واحدة»[43]. بخلاف ما إذا كان الوجود الّذي يدور عليه الوحدة، بل هي عينه، أصيلاً، فإنّه يتوفّق فيه المتخالفات، ويتشارك فيه المتمايزات، وهو الجهة النّورانيّة[44] الّتي انطمس فيها الظّلمات، وهو كلمته ومشيّته ورحمته وغيرها[45] من الصفات الفعليّة.

---

٤١. البقرة ٢/١١٥

٤٢. هذه الكلمة العليا كالكلام الكامل في قوله الآتي في الإلهيات بالمعنى الأخصّ:

فمنه ما قد كان عين الذات كونٌ بحيث يشتقّ الآيات

وما أمرنا إلّا واحدة ومع وحدته كلّ الموجودات. وفي شرح القيصري على الفص الادريسي من فصوص الحكم: «فانظر أيها السالك طريق الحقّ ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعًا وفرادى؟ فإن كنت ترى الوحدة فقط فانت مع الحقّ وحده لارتفاع الاثنينيّة، وإن كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين». (ح.ح)

٤٣. القمر ٥٤/٥٠.

٤٤. كما قال المتألهون: في كل ممكن جهتان: جهة نورانيّة وهي الوجود، وجهة ظلمانيّة وهي الماهية

٤٥. في الحديث «إنّ الله خلق الاشياء بالمشيئة، والمشيئة بنفسها». وفي الدعاء «اللّهم إنّي أسألك برحمتك التي وسعت كل شيء». وغيرها، كحبوته السارية في كل شيء، وجوده، وإحسانه، ولطفه، وفيضه وغيرها

[٣]

غرر في اشتراك الوجود

يعطي اشتراكه صلوح المقسم ... كذلك اتحاد معنى العدم

وأنه ليس اعتقاده ارتفع ... إذا التّعيُّن اعتقاده امتنع

وأنّ كلاً آية الجليل ... وخصمنا قد قال بالتّعطيل

معنًا به أيِّد الإدعاء ... أن جعله قافية يطاء

[٣]

غرر في اشتراك الوجود

هذه المسألة أيضاً من أمهات المسائل الحكمية٢، ومنها ينبسط حقيقة مذهب

---

١. ولتقدم هذه المسألة بالشرف وبالطبع قدّمت ومثله في الكتب الحكمية والكلامية غالباً على مسألة زيادة الوجود على الماهية. نعم بين هذا البحث و بحث الزيادة عموم من وجه فيمكن تقدم كل منها على الآخر.

ثم القول بالاشتراك المعنوي في قوة القول بالوجود الصمدي الذي هو التوحيد الخاصي، و انكاره في قوة إنكاره وان لم ينكروه صريحًا بل دعوا التصلّب به — فإن الاشتراك المعنوي وإن لم يستدع اولاً سوى أن يكون هاهنا مفهوم مشترك فيه وامور مشتركة إلا أن تلك الأمور المشتركة لو لم تكن متناسبة ولو كانت كالشيء والفيء ومابه الإشتراك فيها عين ما به الامتياز و بالعكس كما هو مقتضى التشكيك الخاصي لم يمكن انتزاع مفهوم واحد منها، ولم يمكن دفع شبهة ابن كمونة قط لأنه اذ كانت حقيقة وجود الواجب و وجود الممكن في غاية الخلاف بحيث لم يكن سنخية أصلاً ولو سنخية الشيء والفيء وكان مجرد التسمية كمخالفة الوجود والعدم مع ان علة الوجود وجود و علة العدم عدم و علة الماهية ماهية كما صرّحوا به فليكن وجوبان هكذا كما قاله ابن كمونة و بعض من تقدمه.

ثم المصنف ناظر في هذه المسألة الى الفصل الثاني من المنهج الأول من المرحلة الاولى من الأسفار والفصل في امرين أحدهما أن مفهوم الوجود مشترك، و ثانيهما أنه محمول على ما تحته حمل التشكيك لاحمل التواطؤ، ثم قال: «أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات — الى أن قال: وأما كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك الخ راجع (ج ١، ط ١ — ص ٧). (ح ح)

٢. اذ عليها تدور علم التوحيد، لانه اذا ثبت ان للوجود مفهوماً واحداً، وقد ثبت ان له مصداقاً مقتضى

الفهلويين الذي سيجيءُ ذكرهُ، فانّه اذا كان مفهوم الوجود مشتركاً فيه جميع الأشياء، ومعلوم انّ مفهوماً واحداً لاينتزع من حقايق متباينة بما هي متباينة، لم يكن الوجودات حقايق متباينة، بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك. و لدليل عليه من وجوه:

الأوّل ما اشيراليه بقولنا: يعطي اشتراكه، اي اشتراك الوجود معنًى، صلوح

اصالته، ثمّ ان لا فراد له، يكون لها بينونة عزلة، فضلا عن ان تكون له انواع متباينة، لان الجنس والنوع من أقسام الماهية، لا الوجود. والافراد التي لها بينونة عزلة، في انه طبيعة من الطبايع المتأصلة، تتحقق اما هي بلحوق عوارض متاصلة. والحدود والمراتب، هي صفات اصيلة، لكن لحوق الوجود لا ياتي به متاصلا، ولايابى عنه بينونة عزلة. واما حدوده ومراتبه العدم والماهيات والعدم نفي محض. والماهية اعتبارية، ولاشيئية وجود لها. والمراتب التي فيها ب الوجود، بينها اسنحية وما به الامتياز فيها، عين ما به الاشتراك. فهي غير مصادمة لوحدة الحقيقة المشككة، بل تؤكدها وتكشف عن سعتها ووفور جامعيتها، لانها وحدة حقة وحق الوحدة. و نعم ماقيل بالفارسية

رنگ آشفتة و موجب حيثيت ماست چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد

وايضاً

از خلاف آمد عادت بطلب كام كه من كسب جمعيت از آن زلف پريشان كردم

ثمّ انّه كما ان وحدة هذا المفهوم يكشف عن وحدة المصدوق، فيها مطابقات اخرى، فهنا البداهة وهناك النور والظهور، وهنا العموم وهناك السعة والانبساط، وهنا الاولية في الذهن وهناك اول الاوائل في الخارج، وغيرذلك. فهذا، وان كان وجهاً من وجوه المعنون، لكنه كالذاتي له. ونسبته اليه كنسبة مفهوم الانسان الى الانسان الحقيقي.

٣. راجع الغرر ٦ هذا الطبع ص١٠٥ (م. ط)

٤. في الوجوه الثلاثة الأولى ناظر الى المسألة الثانية من الفصل الاول من المقصد الاول من تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي حيث قال: «و تردّد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود، و اتحاد مفهوم نقيضه، وقبوله القسمة يُعطي اشتراكه» (ص ٢٤ - ط قم بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه).

فان قلت: ما الفرق بين الاشتراك لفظاً وبين الاشتراك معنى، وكيف لايصح المشترك اللفظي لصيرورته مقسمًا مع صحة تقسيم العين مثلاً الى الجارية والباكية بتأويل المسمى بالعين، كما أن الوجود يصح تقسيمه إلى أقسامه بهذا التأويل ايضا إذا كان مشتركاً لفظياً؟

فالجواب أن الفرق بينهما من حيث الوضع والمفهوم فان العين وضع لمفاهيم متعددة بوضع متعدد

المقسم، بأن يقسم الوجود الى وجود[٥] الواجب ووجود الممكن، ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض، وهكذا. والمقسم لابدّ وأن يكون مشتركاً بين الأقسام.

والثاني ما أشير اليه بقوله: كذلك، أي يعطي اشتراكه اتّحاد معنى العدمْ،[٦]

بخلاف الوجود فانه وضع لمفهوم واحد و معنى فارد فانه إذا قيل العين صار السامع متردداً متحيراً حتى يؤتى به القرينة بخلاف الوجود فانه إذا قيل الوجود يفهم السامع منه مفهوماً واحداً بدون قرينة و مهلة، والمقسم عالة من المعنى مأخوذ في جميع الأقسام، فصحة تقسيم الوجود بالمعنى المتبادر منه في الذهن وهو المعنى الواحد الى الاقسام المختلفة دليل على الاشتراك المعنوي و وجود المقسم والقدر المشترك في جميع الأقسام، بخلاف مالو كان مشتركا لفظيًا فانه عليه لم يصح تقسيمه عالة من المعاني المختلفة الى الاقسام بل لابد من تأويله بالمسمى بالعين أعني بلفظ العين حتى يصح تقسيمه، فعدم الاحتياج الى التأويل دليل على الاشتراك المعنوي، والمراد من التقسيم المعنى إلى الأقسام المذكورة تقسيم له عالة من اللفظ لا عالة له من المعنى، فيصير صورة القياس لهذا الدليل هكذا: الوجود قابل للقسمة المعنوية، وكلّ ما هو كذلك فهو مشترك معنوي، فالوجود مشترك معنوي (ح. ح)

٥. وقد أجاد المحقق الطوسي في تقسيم الوجود بالنظم الفارسي

موجود منقسم بدو قسم است نزد عقل	يا واجب الوجود و يا ممكن الوجود
ممكن دو قسم گشت يعني جوهر وعرض	جوهر به پنج قسم شد اي ناظم عقود
جسم و دو اصل او كه هيولى و صورتند	پس نفس و عقل، وين همه را ياد گير زود
نه گشت بار جنس عرض بي دقيقه را	بر خيال مظلم عن عقل مي نمود
كم است وكيف واين ومتى ومضاف ووضع	پس فعل و انفعال و دگر ملك اي ودود
اجناس كائنات مقولات عشرة را	ده گشت، كم زين نه برين ديگري فزود
پس واجب الوجود كه بر ده فزون ست	كو بود پيش از آنكه زينها يكي نبود

ولكن في قوله: «اجناس كائنات...» كلاماً سيأتي ذكره من ذي قبل. (ح. ح)

٦. تقرير الدليل الثاني – كما في الشوارق في بيان قول المحقق الطوسي: «واتّحاد مفهوم نقيضه» المشار اليه آنفاً – هو أن مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة، فلو لم يكن الوجود أيضا معنى واحدًا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لأنه إذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا: هذا الشيء إما موجود وإما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء إما انسان مثلاً وإما معدوم، و هذا الحصر الأخير باطل بالضرورة فكذا الحصر الأول بخلاف ما إذا كان العدم أيضا مشتركاً لفظيًا فانه يصير قولنا

إذ لا تمايز في العدم، والوجود نقيضه، ونقيض الواحد واحد، وإلّا ارتفع النقيضان.

والثّالث أنّه ليس اعتقاده، أي اعتقاد الوجود، ارتفع إذا أي حين التعيّن، كالجوهريّة او العرضيّة — وهو كنمط «الخصوصيّة» في قول صاحب حكمة العين: «والآن زال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة» — اعتقاده، مبتدء، خبره امتنع، والجملة خبر للتعيّن. تقريره: أنّا إذا أقمنا الدّليل على أنّ العالم لا بدّ له من مؤثّر موجود، اعتقدنا وأيقنّا بوجود المؤثّر؛ ثمّ لو حصل لنا التردّد في أنّه واجب أو جوهر أو عرض، لم

هذا الشيء إما موجود وإما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء إما إنسان و إما ليس بإنسان لأنّ العدم حينئذ يكون رفعًا للإنسان لأنه رفع للوجود المقابل وهو الانسان في هذا الفرض، و ظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء إما انسان و إما ليس بإنسان؛ فظهر أنه لابد في هذا الدليل من اتحاد مفهوم العدم؛ لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل بالضرورة فكون الوجود مشتركاً لفظاً باطل فالوجود مشترك معنى وهو المطلوب. (ج ٩ — ط ١ — ص ٣٣) (ح. ح)

٧. و ذلك لأن التميز عبارة عن ثبوت صفة للشيء ليست لغيره و ثبوتها يستدعي ثبوت الموضوع والموصوف، ولا شيء من العدم بثابت فلا يكون عدم متميزاً عن عدم آخر. الفصل الخامس من المرحلة الثانية من الأسفار في أن العدم مفهوم واحد (ج ١ — ط ١ ص ٨٥). (ح. ح)

٨. أي وإن لم يكن الوجود مشتركاً معنى زال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات. وصاحب حكمة العين هو العلامة نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني المتوفى ٦٧٥ هـ. ق المعروف بـ «دبيران كاتبي». وقد شرح حكمة العين العلامة الحلي باسم ايضاح المقاصد وقال في مقدمته: «أما بعد فهذا كتاب "إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد" شرحت فيه ما أفاده شيخنا المعظم الإمام الأعظم نجم الدين ملك المناظرين علي بن عمر الكاتبي القزويني ...». و عبارة صاحب حكمة العين هكذا: «وهو — أي الوجود — مشترك وإلا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات، ولبطل انحصار الشيء في الموجود و المعدوم...» (ص ٥ من الايضاح - ط ١) و غرض المصنف هو التنبيه على أن الخصوصية في عبارة الكاتبي هي بمعنى التعين. وقد شرح حكمة العين العلامة شمس الدين محمد بن مباركشاه البخاري أيضاً و هذان الشرحان قد طبعا في جامعة طهران طبعًا مطبوعًا مجوّدًا. (ح. ح)

٩. ايضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد، العلامة الحلّي، ص ٥، ط ١، دانشگاه تهران. (م. ط)

يقدح ذلك التردد في الاعتقاد المذكور. فاذا اعتقدنا انّه واجب، ثمّ بدل ذلك الاعتقاد باعتقاد انّه ممكن، ارتفع الاعتقاد بانّه واجب، ولايرتفع الاعتقاد بانّه موجود[10]. فلو لااشتراكه، لارتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع اعتقاد انّه واجب. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

و الرابع، انّ كلّاً من الوجودات الآفاقيّة والأنفسيّة آية الجليل[11] جلّ جلاله، وعلامته، كما قال في كتابه المجيد: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ[12]». وعلامة الشيء لاتباينه من جميع الوجوه، بل يكون كالفيء من الشيء. وهل يكون الظلمة آية النور[13] والظلّ آية الحرور؟ فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين

---

١٠ لأنّ الأثر اذا كان موجوداً، كان المؤثّر موجوداً، لاعتقاد بالجزم، بأنّ كلّاً من الآثار موجود، كانت عينها موجودة البتّة. ولاتبدّل الاعتقاد بوجود العلّة بالتردّد في خصوصيّتها، من النار والشمس والحركة.

١١ ولمّا كان حكم السنخيّة بين العلّة والمعلول كان كلّ واحد ممّا سواه تعالى آية وعلامة له، وآية الشيء تحاكي عنه من وجه ولا تباينه من جميع الوجوه ونسبتها اليه كنسبة الظلّ إلى ذيه، ولولا حكم السنخيّة لما صحّ كون الموجودات الآفاقيّة والأنفسيّة في ماسواه آيات له. وتدبّر في ألفاظ الآية وأخواتها من الآيتين والآيات المذكورة في القرآن الكريم ترشد إلى الصواب من أنّ الوجود أصل وماسواه علامة وظلّ له. ونعم ماقال العارف النظامي الگنجوي:

أي سايه مثال گاه بينش   در پيش وجودت آفرينش

ولولا الوجود ماكان من الأشياء عين ولا أثر، والوجود مساوق للحقّ. والحقّ أنّ التوحيد القرآني الصمدي الناطق بأنّه هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن أعلى وأشمخ من التفوّه بالعلّة والمعلول (ح ح)

١٢ الأحقاف ٢٢/٤٦

١٣. اقتباس من القرآن الكريم «وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظلّ ولا الحرور» (فاطر ٢٢). وقد تقدّم الكلام في أقسام الكتاب في شرح الأسراري على نظم الثاني (ج ١ – ص ٢٦) وفي الصحاح: «الحرور: الريح الحارّة، وهي بالليل كالسموم بالنهار. وقال أبوعبيدة: الحرور بالليل وقد تكون بالنهار، والسموم بالنهار وقد تكون بالليل» (ح ح)

الموجودات، لما كانت آياته تعالى. والحال انّ الموجودات، بما هي موجودات، آيات له تعالى، مسطورة في كتابه التكويني[14] الآفاقي، وكتابه التكويني الأنفسي، كما ذكر في موضع من كتابه التدويني الموافق لهما، موافقة الوجود الكتبي واللفظي للوجود الذهني والعيني.

والخامس انّ خصمنا، كأبي الحسن الأشعري[15] وأبي الحسين البصري[16] وكثير من معاصرينا من غير اهل النظر، النافين للاشتراك المعنوي، حذراً من المشابهة والسنخيّة بين العلّة والمعلول، والحال انّ السنخيّة[17] كسنخيّة الشيء والفيء من شرائط العليّة والمعلوليّة، قد قال بالتعطيل،[18] أي عن معرفة ذاته تعالى وصفاته. لانّا اذا

---

١٤. كتاب الله تعالى تدويني، هو ما بين الدفّتين، وتكويني، وهو آفاقي وانفسي. والآفاقي كتاب المحو والاثبات، والكتاب المبين، وامّ الكتاب «يمحو الله مايشاء ويثبت، وعنده امّ الكتاب» «ولا رطب ولا يابس الّا في كتاب مبين» والانفسي، علّيّين وسجّين «انّ كتاب الابرار لفي علّيّين، وانّ كتاب الفجّار لفي سجّين».

١٥. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبدالرزّاق اللاهيجي، ج ١، ص ٢٩، انتشارات مهدوي، اصفهان. ايضاً المواقف في علم الكلام، للايجي، ص ٤٨، بيروت، عالم الكتب (م. ط)

١٦. المرجع السابق (م. ط).

١٧. كيف لا؟ وعلّة الوجود وجود، وعلّة العدم عدم، وعلّة الماهية ماهية.

١٨. التعبير بـ «خصمنا» لايخلو لطفه. ثم انّه ناظر في هذا التذييل الى ما افاده صاحب الأسفار في آخر الفصل الثاني من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه حيث قال: «وأمّا من احتجّ على عدم اطلاق لفظ الموجود عليه بأنّه يلزم منه كونه تعالى مشتركاً للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرّد التعطيل...» (الاسفار ــ ج ١ ــ ط ١ ــ ص ١٧). (ح. ح)

ثم ان اطلاق الوجود والموجود عليه سبحانه وارد في الأثر كثيرًا كما في دعاء المجير: «سبحانك يا معبود تعاليت يا موجود أجرنا من النار يا مجير»

واطلاق الموجود عليه من حيث انّه مشتق كاطلاق سائر المشتقات عليه نحو يا حيّ يا عالم يا قادر و غيرها من اسمائه الحسنى، و ناس يتحاشون عن اطلاق الموجود عليه إمّا لأنّه على صيغة صيغة المفعول يعني ذات له الوجود، و إمّا لأنّ اطلاق الاسماء اللفظية عليه توقيفية يعني أنّ كل

قلنا انّه موجود، وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع مصاديق — وإن كان بعض مصاديقه فوق ما لايتناهى بما لايتناهى، عدّة ومدّة وشدّة،[١٩] وغيره كان

اسم لم يرد في الكتاب والسنة لايجوز اطلاقه عليه. والموجود مشتق كسائر المشتقات من الأسماء الحسنى، وقد ورد في الأثر ايضاً. ومع ذلك تحاشوا عن اطلاقه عليه لأنه يلزم منه كونه تعالى مشاركاً للموجودات في الوجود فقد ذهبوا الى التعطيل من حيث لايشعرون، من التعطيل عن معرفة ذاته تعالى و صفاته، و تعطيل العالم عن المبدء الموجود، و تعطيل العقول عن المعرفة على التفصيل والبيان الذي أفاده المصنف في الكتاب.

والحق في اطلاق الأسماء المعطية هو ما في الأسفار من أن «حمل الألفاظ المطلقة في وصفه تعالى، بل كلها أنّ المراد منها في حق الباري تعالى معان هي تكون أعلى وأشرف ممّا وضعت الأسامي بازائها؛ فكما أن المراد من السمع والبصر اللذين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معنى هما الوصفين المتقدمين عن الجسمية والآلة فكذا العلم والقدرة والوجود والإرادة معانيها في حقه تعالى أعلى واشرف ممّا يفهمه الجمهور. وليس لنا بدٌّ من وصفه و اطلاق لفظة من هذه الألفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على أن صفاته صريح ذاته البعيدة عن الفهم الذي نتصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية. وأما السلوب والإعتبارات فلا يبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعة بازائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوصفية العرفية».

ولنا رسالة فارسية مسماة بـ «الكلمة الطيبة في توقيفية الأسماء» في ثمانية ابواب يبحث كل باب عن مسألة حول توقيفية الأسماء، والرسالة عزيزة المباحث و عزيزة المسائل في موضوعها جدّاً. و الباب الخامس منها يحوي عدة روايات في اطلاق الوجود والموجود عليه سبحانه و مطالب أخرى في ذلك. (ح. ح)

١٩. وهو الواجب سبحانه. وفي البند السادس عشر من الجوشن الكبير: «يامن هو فوق كل شيء ...»، و ضمير غيره راجع إلى بعض مصاديقه فذلك الغير هو الممكنات. (ح ح)

٢٠. فصّل مطلق اللانهاية، سواء كانت اللانهاية العرفية أو الحقيقية، لكن على سبيل التوزيع، بأن يكون العدّة والمدّة للحقيقية، والشدة للعرفية.

فاللانهاية المدّية، كما عقول الكلية.

والعدّية، كصورها العلمية، وكنفسٍ عند الحكماء، فعدّة معلولاته وآثاره غيرمتناهية، بل عدّة افراد كل نوع غيرمتناهية بمرتبة، وكنفوس الفلكية، كما قال الحكماء في مطلقاتهم ان

محدوداً، وفي عين محدوديته ظلاً وفيئاً، لا أصلاً وشيئاً. فقد جاء الاشتراك. وهؤلاء يفرّون منه[21] ومن لوازمه[22]، فرار المزكوم من رائحة المسك. وإن لم يحمل على ذلك المفهوم، بل على أنّه مصداق[23] لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها، ونقيض الوجود هو العدم، لزم

لكلّي الغير المتناهي الأفراد، المجتمعة في الوجود، كما في النفوس الناطقة، فالنفوس الناطقة المفارقة، فها مجموعات غير متناهية، وكل مجموع منها غير متناه، إذ في كل وقت، لنا مجموع غير متناه غير المجموع الذي قبله، إذ بانضمام مجموع متناه من النفوس المفارقة عن الأبدان إلى المجموع الأول الغير المتناهي، يحصل مجموع آخر غير متناه.

وأما اللانهاية الشدّية، فعدم نهاية شدة نورية نور الأنوار — عزّ نوره وقدسه —

وبيان ذلك تعتبر بالتفصيل فيما لا يتناهى أوقع من تحت. فاللانهاية العدّية والمدّية فيه ظاهر وأمّا الشدّية، فلأنّه بالمجموعات الغير المتناهية من النفوس الناطقة المفارقة التي هي مصب أنوار غير متناهية، لأنها الأنوار الاسفهبدية التي هي مطالع الأشعة القدسية، فما فوقها، ومن كلٍّ على كلٍّ منها، إذ لا احتجاب في المفارقات، فيحصل من ترائيها في عدم سكونه شدة نورية غير متناهية. ثم إنّ الفعل الكلي الجامع لجميع تلك الأنوار مصداق واحد بسيط، فهو أشدّ نورية منها، لأنّ النور الباهر فوق الأنوار المدبّرة. ونور الأنوار — جلّ جلاله — فوق الأنوار القاهرة والمدبّرة، فهو فوق ما لا يتناهى شدّة بما لا يتناهى شدّة.

وإذا عرفت أقسام اللانهاية وموارده، فيمكن لا يتناهى في موضعين، ثلاثة أقسام فضرب الثلاثة في الثلاثة واستخرج الأمثلة الصحيح وغيره. [والصحيح منها ستة، لأنّ اللانهاية العدّية فيما فوق مع ثلاث ما تحت، أيضاً صحيحة. وفي تتمة التفصيل، جانب الكثرة كم شئت. والأسماء الحسنى ولوازمها من الأعيان الثابتة، غير متناهية. بل قال المشاؤون النفوس لسميه مسيحة جداً. وقال انكسيمانس: الصور عند الواجب تعالى ذات غير متناهية.]*

٢١. أي من الاشتراك المعنوي في الوجود. (ح. ح)

٢٢. أي من لوازم الاشتراك من المشابهة والسنخية والمناسبة، وعلى هذا البيان قوله الآتي: «فقد جاء الاشتراك ولوازمه.» (ح. ح)

٢٣. أي بل يحمل على أنه تعالى مصداق مقابل تلك الطبيعة — يعني طبيعة الوجود — لزم صدق المعدوم عليه تعالى شأنه ولازمه تعطيل العالم عن المبدأ الموجود. (ح. ح)

* سقطت هذه العبارة في النسختين (مط) و(ب). (م. ط)

تعطيل العالم عن المبدء الموجود، معبودنا منه. وإن لم نفهم شيئاً، فقد عطّلنا عقلنا عن المعرفة.

وكذا اذا قيل انّه ذات مثبت الذوات، وانّه شيءٌ مشيء الأشياء، فامّا أن نفهم اللاّذات واللاّشيء؛ تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً؛[24] وامّا أن نعطّل، ومثله القول في الصفات، فانّا اذا قلنا انّه عالم او يا عالم، بعنوان اجراء اسمائه الحسنى في الأدعية والأوراد، امّا أن نعني من ينكشف لديه الشيء — فقد جاء الاشتراك ولوازمه — أولا، فقد جاء المحذورات الاخر. فمطلق المعقول عن المعارف والاذكار الاّ عن مجرّد لقلقة اللسان. وبالجملة، جميع ما سمعت عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق[25].

والسادس: ما اشرنا اليه بقولنا: هذا به أيّد الادّعاء[26] اي دعوى الاشتراك

٢٤. الاسراء ١٧/٤

٢٥ [يعني انّهم، لمّا سمعوا انّ الوجود مشترك فيه، ظنّوا انّ هنا حقيقة منبسطة على الوجود الخارجي ولم يفهموا انّ الكلّي الطبيعي الموجود في الخارج موجود بعين وجود الشخص. فكيف مفهوم الوجود الذي لاموطن له الا الذهن؟ ولم يعلموا انّ في جميع الموارد للاشتراك المعنوي، مفهوم هو المشترك فيه، والمصاديق هي المشتركات.]*

٢٦. قال الفخر الرازي في شرح الفصل السابع عشر من النمط الرابع من شرحه على اشارات الشيخ: «إنّ رجلاً لو ذكر شعراً وجعل قافية جميع ابياته لفظة الوجود لا يضطر كل أحد الى العلم بأن القافية مكررة، ولو جعل قافية جميع ابياته لفظة العين مثلاً بحيث يكون اللاّفظ بكلّ بيت معنى من معاني لفظ العين فانه لايقال فيه أن القافية مكررة، ولولا إن العلم الضروري حاصل للكلّ بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بتكريرها هنا كما لم يحكموا به في الصورة الأخرى» (ص ٣٠٥— ط مصر).

وصاحب الاسفار نقل قوله في الفصل الثاني من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه (ص ٧ ج ١— ط ١)، وفي تعليقاته على شرح حكمة الاشراق ايضا (ص ١٨٢— ط ١— ايران).

* سقطت هذه الحاشية في نسختين (مط) و(ما). (م. ط)

المعنوي، مانقله الفخرالرازي في شرحه للإشارات[٢٧] عن قوم. وهو أن، مخففة عن المثقّلة، جعله، أي جعل الوجود، قافيةً لابيات إيطاء، وهو تكرار القافية المعيب عندالبلغاء، فدلّ على أنّ له معنى واحداً، ولو كان مشتركاً لفظيّاً، لم يلزم من الجعل المذكور إيطاء، كما لو جعل لفظ العين قوافي الأبيات، بل ينبغي أن يحكم بالتحسين لأنّه يصيّرها من باب تجنيس القافية المعدود من محسّنات البديعيّة.

وللعالم الأجل السيد علي خان المدني قد نقل في كتابه «أنوار الربيع في أنواع البديع» عدة قصائد كل قصيدة مع طول أبياتها مقفاة بقافية واحدة فقط بعضها بلفظة العين فقط، و بعضها بلفظة الهلال فقط، و بعضها بلفظة النحور فقط، والقصيدة منها شاملة على خمس وثلاثين عيناً مطلعها.

هنيئاً قد أقرّ الله عيني   فلازمت السعدي أهل بيتي

(ص ٤٣ — ٤٦ — ط ١ — ايران). (ح. ح)

٢٧. شرحي الإشارات، خواجه نصيرالدين طوسي وامام فخررازي، ج ١، ص ٢٠٠، مكتبة المرعشي النجفي. أيضاً شرح الاشارات والتنبيهات، نصيرالدين الطوسي و قطب‌الدين الرازي، ج ٣، ص ٣٢، ط ٣، دفتر نشر كتاب، تهران. (م. ط)

[٤]

غرر في زيادة الوجود على الماهية

إنّ الوجود عارض الماهيّة ... تصوّرًا واتّحدا هويّة

لصحّة السّلب على الكون فقط ... ولافتقار حمله إلى الوسط

ولانفكاك منه في التّعقّل ... ولاتّحاد الكلّ والتّسلسل

والفرد كالمطلق منه والحصص ... زيدت عليها مطلقًا عمًّا وخص

[٤]

غرر في زيادة الوجود على الماهية[1]

خلافاً للأشعري[2]، حيث يقول بعينيته لها ذهناً، بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، لأنّ المحققين من الحكماء[3] قالوا[4] بزيادته عليها في الذهن، لا في العين، بل ولا في حاقّ الذهن[5]، بل بتحليل وتعمّل من العقل، وأنّ الكون في الذهن

---

١. أي الوجود الحصولي. وزيادة وجود الممكن على الماهية ليس معناها المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به، ولا كونه عرضاً قائماً بها قيام الأعراض بموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر، بل الأصل في التحقق الواقعي هو الوجود والماهية منتزعة من الحد الوجودي وعروض الوجود للماهية بتحليل وتعمّل من العقل. (ح ح)

٢. المباحث المشرقية، امام فخر رازي، ج ١، ص ١٣٠، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله بغدادي، ط ١، دار الكتاب العربي بيروت ١٩٩٠. وأيضاً شوارق الإلهام، ج ١، ص ٢٩. (م. ط)

٣. علة لزيادة الوجود. (ح. ح)

٤. تجريد الاعتقاد، خواجه نصير الدين طوسي، ص ١٠٦، تحقيق محمد جواد حسيني جلالي، ط ١، مكتب الإعلام الإسلامي وأيضاً، الأسفار ج ١، ص ٢٤٥. (م. ط)

٥. فإنّ ماهية الإنسان مثلاً، التي جرّدها العقل عن مفهوم الوجود والعدم وجميع العوارض، متحدة مع وجودها، لأنّ وجودها مأخوذ فيها بشراشرها، إشارة عقلية. ومفهوم الوجود الذي حمله العقل منفصلاً عنها، ليس وجوداً لها، إذ وجود الشيء كونه وتحققه، لا غير.

ومن هنا قال الحكيم القدوسي — المحقق الطوسي — قدّس سرّه —: «إنّ زيادته في التصور»، ولم يقل «زيادته في الذهن» وقلنا «تصوراً» للإشارة إلى أنّهما واحد في الذهن أيضاً. لأنّ لحاظ البياضية مثلاً، غير لحاظ الوجوديّة في البياض.

ثمّ إنّ من المتفرعات الشائعة لهذه المسألة، رجوع الإمكان والنقائص والكثرة ونحوها، إلى

أيضاً وجود ذهني، كما أنّ يكون في الخارج وجود خارجي. لكن للعقل من شأنه أن يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة شيء من الوجودين، بنحو عدم الاعتبار[6] لا اعتبار العدم. وبعبارة أخرى، بعد استعمال التشديد في تخلية الماهية عن مطلق الوجود، ليست الماهية، بالحمل الأوّلي الذاتي، وجوداً، وإن كانت، بالحمل الشائع الصناعي، وجوداً. وكذا التخلية[7] والتجريد.

إنّ الوجود عارض الماهيّة عروضاً ذهنياً، يكفيه نفس شيئيّة الماهية لا خارجياً[8] مقتضياً لوجود المعروض سابقاً، تصوّراً، واتّحدا هويّةً في لوامع.

ثمّ أشرنا إلى أدلّة أربعة على العروض. الأوّل قولنا: لصحّة السّلب المعهودة بين القوم بحمل الإضافة[9] واللام للعهد، على الكون فقط، أي يصحّ سلب الوجود عن الماهية[10] ولا يصحّ سلبها عن نفسها، ولا سلب ذاتياتها عنها. فليس عيناً ولا جزءاً لها.

شيئية الماهية التي هي حدّه ووقاية للوجود عن عدمه، من العدل تدور عليها، إذ المعطيات تصدر المعلولات «أنزل من أسماء [illegible] فيه بعدها» فلا يسوغ للعقل إهمال شيئية الماهية رأساً. وهنا تبريرات في الشذرات العلمية تلك.

٦. العقل يلاحظ الماهية مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وإن كانت محفوفاً من الوجود في الذهن لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود، فلا يلاحظ ذلك الوجود وإن كانت الماهية في نفس تلك الملاحظة محفوفاً من الوجود في الذهن بالحمل الشائع الصناعي والتخلية عن الوجود تخلية به فإنّ عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه، فالماهية بالحمل الأوّلي الذاتي ليست إلّا هي فلا تكون بهذا الحمل وجوداً. (ح. ح)

٧. فإنّها بالأولي تخلية، لكنّها بالشائع تحلية. والتجريد بالأولي تجريد، وبالشائع تخليط. وهذا من عموم سراية نور الوجود. فكلّما خلت الماهية عنه، وجدتها محفوفة به. نعم، إذا بعد نور الوجود إلى الغافل، فكيف يخلو ويغادر الغافل؟

٨. واللازم تقدّم الشيء على نفسه، أو التسلسل. (ح. ح)

٩. أي إضافة الصحة إلى السلب. (ح. ح)

١٠. فإنّه يصحّ سلب غير الشيء عنه كما يصحّ أن يقال الإنسان ليس بحجر. ولا يصحّ سلب الماهية عن نفسها كما لا يصحّ أن يقال الإنسان ليس بإنسان. (ح. ح)

والثاني قولنا: **لافتقار حمله**، أي حمل الوجود على الماهية، **إلى الوسط**[11] أي ما يقرن بقولنا «لأنه»، كما عرّفه الشيخ[12]. فقولنا: «العقل موجود» مفتقر إلى الدليل. وحمل الماهية وذاتياتها غير مفتقر إليه، لأنّ ذاتي الشيء بيّن الثبوت له فليس عيناً **ولا** جزءاً له.

والثالث قولنا: **لانفكاك للماهية** — وتنكيره سوّغته الإشارة إلى التحليل والتعمّل المذكورين — **عنه**، أي من الوجود، **في التعقّل**، أي تعقل الماهية، كماهية المثلث ونغفل عن وجودها الخارجي والذهني، والغفلة عن المعقول[13] غير المعقول. فثبت زيادته عليها.

والرابع قولنا: **لاتّحاد الكلّ**[14] أي للزوم اتّحاد كلّ الماهيات،[15] لو كان الوجود عيناً لها، لأنّه معنى واحد، فيكون حمل الوجود عليها[16] وحمل بعضها على بعض حملاً أوّلياً — لأنّ الكلام في العينيّة والمغايرة بحسب المفهوم — واللازم باطل بالضرورة. وعلى هذا التقرير لا يمكن التزام هذا اللازم[17] بناءً على مذهب إلى جماعة من الصوفية[18] من وحدة

---

١١. أي إلى الدليل كما عرفه أي عرف الوسط الشيخ الرئيس بقوله الوسط ما يقارن قولنا لأنه (ح. ح)

١٢. شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٧. (م. ط)

١٣. الأول هو الماهية، والثاني هو الوجود. (ح. ح)

١٤. وأيضاً لو كان الوجود عين الماهية ونفسها لزم أن يكون قولنا الماهية موجودة غير مفيد لأنه بمنزلة قولنا الماهية ماهية وحمل الشيء على نفسه غير مفيد بل قبيح مع أنا نستفيد من قولنا الماهية موجودة إثبات الوجود لها فثبت أن الوجود زائد ومغاير لها

وأيضاً لو كان الوجود نفس الماهية لاستلزم قولنا الماهية معدومة تناقضاً لأن إثبات العدم للماهية على هذا يكون سلب الشيء عن نفسه، فيصير قولك الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية، والوجود ليس بوجود. (ح. ح)

١٥. أي من حيث المفهوم والمعنى كماهية الإنسان والفرس والشجر والحجر، «لأنه معنى واحد» أي لأن الوجود معنى واحد كما ثبت بالبرهان. (ح. ح)

١٦. بأن يكون الإنسان موجود، والإنسان بقر أو حجر أو شجر كالإنسان حيوان ناطق. (ح. ح)

١٧. أي اتحاد كل الماهيات. (ح. ح)

١٨. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٠ وأيضاً الأسفار، ج ١، ص ٧١. (م. ط)

الوجود، كما في الشوارق[19]، لأنّ مقدّما في مقدم وجودها الحقيقيّ. وامّا في مقام شيئيّات الماهيات والمفاهيم، فلايمكنهم التزام الاتّحاد. ولزوم التّسلسل، لوكان الوجود جزء للماهية.[20] بيان اللّزوم انه على هذا كان له جزء آخر موجود، لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم، فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزءً للجزء[21]، وهكذا، فيلزم ذهاب أجزاء الماهيّة الى غير النهاية، فيمتنع تعقّل ماهية من الماهيات بكنهه. وهو باطل، لانّا نتصوّر كثيراً من الماهيات بجميع ذاتيّاتها الأوّليّة والثانويّة[22] وانكار ذلك مكابرة. وكون هذا تسلسلاً، ان كانت هذه الأجزاء المترتّبة خارجيّة، ظاهر[23]؛ وامّا ان كانت اجزاء عقليّة، فلأنّها متّحدة في الوجود، لافي مقدم تجوهر ذواتها، فهي متغايرة بحسب نفس الأمر. كيف وهذا ملاك سبقها[24] بالتجوهر[25]؟

---

١٩. شوارق الالهام، ج ١، ص ٣٠ (ط قديم).

٢٠. ويدل على بطلانه ايضا أنه لوكان الوجود ايضا عين جزءً للماهية لزم أن يكون الواجب تعالى كالممكن مركبا من الوجود والماهية لصدق الوجود عليها. فتدبر (ح. ح)

٢١. وحسبان النسبة للجزء، تخصيص في الاحكام العقلية، مع انّ الكلام على تقدير الجزئية.

٢٢. الذاتيات الأولية الجنس والفصل القريبان، والثانوية هي الجنس والفصل البعيدان (ح. ح)

٢٣. لان الاجزاء الخارجية، مواد و صور. وتركيب المادة و الصورة، انضمامي. موجود تها متغايرة بالحالية والمحلية والعلية و المعلولية، لان للصورة علية ما للمادة.

٢٤. السبق بالتجوهر و يقال له السبق بالجوهر ايضا هو تقدم اجزاء الماهية النوعية التي هي علل قوامها كالجنس والفصل عليها — اي تقدم تلك الأجزاء القوامية على الماهية النوعية نفسها — و مقابل هذا السبق هو تأخر الماهية من أجزائها القوامية. (ح. ح)

٢٥. فان ماهيّة الجنس والفصل متقدمة في نفس الشيئية ماهيتها على نفس الشيئيّة ماهية النوع، مع قطع النظر عن وجودها، بحسب نحو تقرر الماهيات منفكّة عن وجودها. لكان لشيئية الماهيتين تقدم على الماهية النوعية. ومن هذا القبيل، تقدم الماهية على لازمها.

وبالجملة، الاجزاء العقلية، موجودات متغايرة، بحسب تجوهر ذواتها، ومفاهيمها حقائق متخالفة. بعلاوة انّ ما به الاشتراك غير ما به الامتياز في شيئيات الماهيات على اصالة الماهية، هي امور متغايرة متكثرة لا الى نهاية حينئذ بخلاف ما اذا كان الوجود اصيلا، فانه تكون امورا

هذا على قول[26] القائلين بأصالة الماهية وأمّا على القول بأصالة الوجود فنقول:

تّحادها في الوجود[27] ماهيّات البسائط الخارجيّة، وأمّا في ماهيّات المركّبات الخارجيّة، فهي عين المواد[28] والصور، والتفاوت بالاعتبار. فإذ كانت غير متناهية، يلزم التسلسل لا محالة، ولزوم التسلسل في موضع فايكون في محصوريّة وفي تحقّق الطبيعة[29].

والفرد من الوجود، كالمطلق منه، وهو مفهوم الوجود المطلق، والحصص وهي[30] نفس المفهوم مضافاً الى ماهية ماهية، بحيث يكون الإضافة داخلة والمضاف اليه خارجاً، زيد عليها، أي على الماهيّة، مطلقاً تعميم في الفرد، عمّاً وخصّ، أي عامّاً وخاصّاً — بيان للاطلاق — والمراد بالعموم والخصوص هنا الشمول والضيق[31] بحسب الوجود العيني لعدم المنافي للفرديّة. وهذا كثير يدور على ألسنتنا طبقاً لأهل الذوق[32].

اعتباريه، تنقطع بانقطاع اعتبار العقل، وإن تشبّثا بلزوم التسلسل في المركّبات الخارجية

٢٦. أي التسلسل في الاجزاء العقلية والخارجية على قول الخ (ح. ح)

٢٧. أي اتّحاد الاجزاء فيه. (ح. ح)

٢٨. أي الاجزاء العقلية عين المواد الخ (ح. ح)

٢٩. لأنّ تحقّقها بتحقّق فرد ما، وانتفائها بانتفاء جميع الافراد.

٣٠. سيأتي الكلام في الحصة في آخر الغرر الآتي «والحصة الكلي...» (ح. ح)

٣١. أي لا العموم والخصوص بالاصطلاح المنطقي. (ح. ح)

٣٢. نعني بأهل الذوق العارفين بالله. والمراد بالذوق في اصطلاحهم كما نبّه العلّامة القيصري في شرح فصّ الهودي من شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر — هو ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد، فإنّ كلاً منها وإن كان معتبراً بحسب مرتبته لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية إذ ليس الخبر كالعيان. (ط ١. ايران — ص ٢٤٥). و يقول في بيانه: الذوق الساري لديهم هو في الحقيقة معنى وجدان السالك اسمًا من اسمائه تعالى حتى يصير مظهرًا لذلك الإسم و يتصرف به ما شاء باذن الله سبحانه، مثلاً كان الرسول عليه السلام واجدًا الاسمين الشريفين المحيي والشافي فكان يحيي الموتى و يبرئ الأكمه و الأبرص، وأما العالم بمفاهيم الأسماء فليس بمالك حقائق الأسماء الوجودية على اصطلاح هذه الطائفة. (ح. ح)

فيطلقون على الوجود الحقيقي الممتنع الصدق على كثيرين لفظ الكلّي والعام والمطلق، ويعنون[٣٣] المحيط الواسع، وعلى نحو من الوجود الحقيقي لفظ الخاصّ والمقيّد والجزئي، ويعنون المحدود المحاط.

ومن هذا القبيل إطلاق الإشراقيين لفظ الكلّي على ربّ النوع،[٣٤] والمقصود أنّ

---

٣٣. ومنه قول المولوي:

ما عدمهائيم هستيها نما … تو وجود مطلق وهستي ما

٣٤. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٤٦٣ (م. ط).

٣٥. أحدها المفهوم العام البديهي من الوجود، وثانيها حصص ذلك المفهوم العام، وثالثها أفراده. قوله «والأفراد الوجودات الخاصة» عطف تفسيري على حقيقة الوجود. فالأولان في الكتاب هما المفهوم والحصص، والثالث هو الأفراد. وأما الفيض المقدس فقد تقدم معنى الفيض، والفيض الأقدس والمقدس في «شرح الأسراري على نظم الدرر» (ص ٣٦٨ ج ١). ثم لا يخفى عليك أن حقيقة الوجود هي في الخارج ومتن الأعيان، وأن مفهوم العام البديهي من الوجود صرف الاعتبار من العقل والذهن، وكل ما كان حقيقته في الخارج يمتنع أن يكون في الأذهان والإلزام الانقلاب والمصنف في المقام ناظر إلى كلام صدر المتألهين في آخر رسالته في اتصاف الماهية بالوجود، ولمزيد الاستبصار نأتي به قال:

«اعلم أن اشتراك حقيقة الوجود بين الموجودات ليس كاشتراك المفهوم الكلي بين الأفراد لأن حقيقة الوجود ليست بأمر كلي، ولا لها صورة في الذهن متحدة مع أفرادها، بل اشتراكها ضرب آخر من الاشتراك لا يعرفه إلا الكاملون. فظهر مما ذكرنا أن مفهوم الوجود العام أمر ذهني منتزع من الموجودات بسبب الوجودات المقومة لها، وبذلك المفهوم حصص متكثرة بتكثر الوجودات الخاصة، وتلك الحصص متماثلة المعاني، وهي مع ذلك المفهوم المشترك الداخل فيها زائدان على الماهيات وعلى الوجودات الخاصة أيضاً، وأما الوجودات الخاصة فهي متخالفة الحقائق بالشدة والضعف، وكذا الماهيات فإنها متخالفة المعاني لكنها معلومة الأسامي، والوجودات مجهولة الأسامي. فهناك أمور ثلاثة: مفهوم الوجود، وحصصه المتعينة بإضافته إلى الماهيات، والوجودات الخاصة المتخالفة الحقائق. فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهو نوع لها لأنها أفراد متماثلة متعددة بمجرد إضافة ذلك المفهوم إلى الأشياء، وهذا أي ذلك المفهوم وحصصه زائدان خارجان عن الوجود الخاص لكل موجود. وأما الوجود فهو عين ماهية الواجب بمعنى أن لا ماهية له إلا الوجود وخارج عن سائر

فيهما ثلاثة أشياء[٣٥] كلّ منها مغاير للماهية[٣٦]. المفهوم العامّ البديهي من الوجود، و حصصه وأفراده الّتي هي حقيقة الوجود المبسط المسمّى بالفيض المقدّس، و أنحاء الوجودات الخاصّة الّتي بها يطرد الأعدام عن ماهيات. و الأولان، كما هما زائدان على الماهية، كذلك زائدان على الثالث، وليسا ذاتيين له[٣٧]. أمّا الذاتي هو المفهوم العامّ للحصص.[٣٨] والأشاعرة في المقامات الثلاثة يقولون بالعينيّة،[٣٩] أي ليس فيهما وجود[٤٠] عام، ولا حصص منه، و لا أفراد له، سوى الماهيات المتخالفة.

الماهيات بمعنى أنّه غير داخل في حدودها و لا معتبر في مفهومها لأنّ مفهومات جميع الماهيات أمور كلّية يحتمل مفهومها الصدق على الكثيرين، والوجود حقيقة متشخّصة بنفسها لا يعرضها العموم والكلّية. على هذا أصحّ زيادة تصحّ كيفيّة ارتباط ماهيّة بالوجود الخاصّ من جهة أن ليس بينها عارضيّة و معروضيّة، بل الموجود والثابت في العين هو بالحقيقة الوجود الخاصّ لكلّ شيء شيء، والماهية معنى كلّي صادق عليه متّحدة معه موجود به لا تمايزهما إلّا بمجرّد الاعتبار» (رسائل ملاصدرا – ط ١ – ايران – ص ١١٩). (ح.ح)

٣٦. اشارة إلى أنّ المراد من الزيادة في الافراد المغايرة، لأنّ الوجود حقيقي سنخ، والماهية سنخ آخر كيف، وهو حيثيّة الإباء عن العدم وهي حيثيّة عدم الإباء عنه؟ وليس المراد هو العروض أو لما كان وجه الشيء هو الشيء بوجه، و وصفنا الوجود العنواني بأحكام الوجود المعنوني، و كان العنوان آلة لحاظ المعنون، جاز وصف المعنون ببعض أحكام العنوان.

٣٧. ولو كان الوجود العام البديهي جنساً لأفراده لكان يمتاز الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً (ح.ح)

٣٨. أي باعتبار العقل لا الخارج. (ح ح)

٣٩. شوارق الالهام، ج ١، ص ٢٩ وأيضاً مباحث المشرقية، ج، ص ١١٢. (م. ط).

٤٠. أي، لا يقولون فيهما وجود، ومع ذلك نجد مع ماهيته. لأنه حدّ لا سنخ وهو باطل بل كما يقول الواجب تعالى ماهيته وجوده، أي ليس له ماهية سوى الوجود الحقيقي البحت، كذلك يقولون وجود الممكن ماهيته، أي ليس له وجود سوى ماهيته.

[٥]

غرر في ان الحق تعالى انية صرفة

والحقُّ ماهيَّته إنّيَّته — إذ مقتضى العروض معلوليَّته

وسابقٌ مع لاحقٍ قد اتّحد — أو لم تصل سلسلةُ الكون لحدٍّ

[٥]

غرر في أنّ الحقّ تعالى إنّية صرفة[١]

---

١. الفصل الرابع من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء في نفي الماهية عن الواجب تعالى (ج ٢ — ط ١ — ايران — ص ٤٨٨ الى ص ٤٩٢).

وكذا الفصل الثالث من المنهج الأول من المرحلة الأولى من الاسفار في أن واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الممكن كالانسان مثلاً فان له ماهية هو الحيوان الناطق، و وجودا وهو كونه في الأعيان. الخ (ج ١ — ط ١ — ص ٢١) وكذا الفصل الخامس من الموقف الأول من الهيات الأسفار في أن واجب الوجود إنيته ماهيته (ج ٣ — ط ١ — ص ٩) وكذا الفصل الخامس من الباب الأول من الكتاب الأول من المباحث المشرقية للفخر الرازي في أن وجود واجب الوجود هل هو زائد عليه أم لا (ج ١ — ط حيدرآباد الدكن — ص ٣٠ الى ٤١).

ثم ان تعبير المصنف في عنوان البحث بأن الحق انية صرفة حسن جدا، بخلاف تعبيره في البيت من ان «والحق ماهيته انيته»، و صاحب الأسفار عبّر بأن «واجب الوجود انيته ماهيته» بعكس ما في نظم الكتاب. وفي تحفة الحكيم للمتأله الكمباني (ص ١٢ — ط ١)

ليس لذات الحق حدّ ماهوي   بل ذاته محض وجوده القوي
والعرضي دائما معلّل   فيلزم الدور أو التسلسل

وأقول: ما سلكه هؤلاء الأعاظم من الشيخ و غيره بأن الحق سبحانه ماهيته انيته، أو نفيه ماهيته تنزيه في عين التشبيه كما حرّرناه في رسالتنا «انه الحق» و الصواب أن يسلك مسلك الوجود الصمدي فانه البرهان الحق في ذلك لأن الوجود الصمدي هو الذي لا جوف له فهو الأحد الحق الذي لا يشذ عنه مثقال حبة من خردل فهو الكل في وحدته فالحق سبحانه لا يشمل بحد ولا يحسب

والحقُّ تعالى شأنه — قال المعلّم الثاني[2]: «يقال حقٌّ للقول

بعد من عدم حاجة إلى التمسك ببطلان العروض، ويكفي في ذلك أن يقال مثلاً:

والصمد هو الذي لا جوف لَه ... فليس في الوجود شيءٌ مثلَه
والحق ذاته الوجود الصمدي ... فما له حدٌّ تدبَّرْ تُرشَدِ

وإن شئت فراجع إلى رسالة «إنه الحق» (ص ٢٧٤–١١ رسالة ط ١).

ثم يجب أن يعلم في المقام الفرق بين التجرد عن الماهية وبين التجرد عن المادة، والحكيم الإلهي حيث يقول إن الحق سبحانه مجرد يريد تجرده عن الماهية فإنه هو سبحانه الفرد الحقيقي وما سواه على الإطلاق زوج تركيبي كما تقدم الإشارة إليه، وحيث يقول إن العقول والنفوس مجردة يريد تجردها عن المادة فقط فإنه لا مجرد عن الماهية إلا الحق سبحانه، وبعض أصحاب الحديث ما لم يصل إلى فهم المراد أطال القلم بسواد ما لا طائل تحته فتبصر (ح ح).

٢. ذكر المعلم الثاني أبو نصر الفارابي بحث الحق في موضعين من كتابه الفصوص أو فصوص الحكم أحدهما الفص الثالث عشر حيث قال: «فص، هو الحق فكيف لا وهو واجب ...»، وثانيهما الفص الواحد والسبعون حيث قال: «فص، يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه إذا طابق القول ...» والثاني ناظر للأول لأن الفارابي هو أول من فسر فصوصه على التحقيق الأنيق الذي تفردنا به في كتابنا «نصوص الحكم على فصوص الحكم» وهو شرح فصوص الفارابي.

والمتأله السبزواري في هذا الغرر قد عقد مطالب فصلين من الأمور العامة أحدهما الفصل الذي في أن واجب الوجود إنيته ماهيته وهو ما أشرنا إليه أولاً، وثانيهما هو الفصل السابق على ذلك الفصل أي الفصل الأول من ذلك المنهج في تعريف الوجوب والإمكان والامتناع والحق والباطل (ج ١ – ط ٦ – ص ١٨).

واعلم أن الحكماء الإلهية ابتدأوا في مفتتح صحفهم النورية بالحق ومعانيه، كما أن ارسطوطاليس ابتدأ في المقالة الأولى مما بعد الطبيعة بقوله: «إن النظر في الحق صعب من جهة، سهل من جهة...» (تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد الأندلسي ج ١ ص ٣ – ط بيروت).

وكما أن الشيخ الرئيس ابتدأ في المقالة الأولى من إلهيات الشفاء به حيث قال: «فصل في بيان الحق والصدق والذب عن أول الأقاويل في المقدمات الحقة ...» (ج ٢ – ط ١ من الرحلي ص ٣٠٦).

وكما ابتدأ به العلامة القيصري في مفتتح شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر حيث قال: «الفصل الأول في الوجود وأنه هو الحق...» (ص ٥ – ط ١ ايران).

المطابق[3] للمخبر عنه، فالمطابق القول، ويقال حقّ للموجود الخاص بالفعل[4]، ويقال حقّ للموجود الذي لاسبيل للبطلان اليه. والأول تعالى حقٌّ من جهة المخبر عنه، حقٌّ من جهة الوجود، حقٌّ من جهة انّه لاسبيل للبطلان اليه[5] لكن اذا قلنا انّه حقّ[6]، فلانّه الواجب الذي لايخالطه بطلان وبه يجب وجود كلّ باطل. ألا كلّ شيءٍ ماخلا الله

وكما افاده به صدر المتألهين في الفصل الاول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار بقوله. «فصل في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل..»

وغرضهم الأهم في هذا المقام بالبحث عن الحق هو تلك من الوسطاني البحث و تصحيح رأيهم الحق بل الباطل من افكارهم الحقيقة ولواحقه معلة كما يعلم بالمراجعة الى المصادر المذكورة.

و يكفي هاهنا في البحث عن الحق و بيان عبارة العربي في الكتب بارجاع الفاحص الباحث الى شرحنا على فصوصه (نصوص الحكم على فصوص الحكم - ط ١– ص ١٣ و ص ٥٤٠ الى ٥٥٨)، والى كتابنا «مفاتيح الأسرار لسلّاك الاسفار» وهو مجموع تعليقاتنا على اسفار صدرالمتألهين، و الى رسالتنا الموسومة بـ «انّه الحق» (ص ٢٤٩– الى ص ٣٠٤ من ١١ رسالة ط ١)، والى الدرسين الثالث والرابع من كتابنا «دروس معرفة النفس» (ط ١– ص ٥٠ الى ص ١٢) (ح ح)

٣ — بفتح الباء — كما ان القول بالمطابق — بالكسر — يوصف بالصدق، والمطابقة من الطرفين.

٤. في مقابل مايكون الوجود فيه بالقوة. (ح. ح)

٥. اي لابحسب الذات ولا بحسب البقاء والثبات. (ح. ح)

٦ لمّا كان عدم تطرق البطلان هو الدوام، والدوام اعم من الوجوب الذاتي، كما في العقل الكلي، بل كما في الفلك عند الحكماء، اشار الى معنى آخر للحق، وهو الوجوب بالذات الذي ينتهي اليه كل واجب بالغير، وكل شيء ماخلاه باطل، وهي الذهبيات التي ليس الوجود عينا لها ولاجزء، وانما هو وديعة فيها.

وما الروح والجثمان الا وديعة ولابد يوما ان ترد الودائع

والوجود من صقع الحق تعالى.

باطل»[7] انتهى[8] — ماهيّته، أي ما به هو هو، انيّته[9]؛ إضافة الانيّة اليه تعالى إشارة الى انّ المراد عينيّة وجوده الخاص الّذي به موجوديّته، لا الوجود المطلق المشترك فيه[10]، لأنّه زائد في الجميع عند الجميع، فهو صرف النور و بحت الوجود الّذي هو عين الوحدة الحقّة والهويّة الشخصية؛ إذ مقتضى العروض، لوكان وجوده عرضياً لماهيته بأن يكون شيئاً و وجوداً، كما انّ الممكن ماهية و وجود، معلوليّته أي معلوليّة الوجود للعارض، لانّ كلّ

---

٧. مصراع بيت قاله ابوعقيل لبيد بن ربيعة العامري الشاعر الصحابي:

الا كل شيئٍ ما خلا اللهَ باطل   وكل نعيم لا محالة زائل

و لعثمان بن مظعون مع لبيد في هذا البيت قصة تطلب من السيرة النبوية لابن هشام (ج ١— ط مصر— ص ٣٧٠). وفي جامع مسلم عنه —صلى الله عليه و آله— اشعر كلمة تكلمت بها العرب كلمة لبيد «الا كل شيئ ما خلا الله باطل» (ج ٤— ط مصر— ص ٤١— العدد المسلسل ٢٢٥٦). وفي رواية اخرى عنه — ص — ان اصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد الا كل شيئ الخ، فراجع الى كتابنا «ممد الهمم في شرح فصوص الحكم» (ص ٥٤٨— ط ١). وقال صاحب الاسفار «و بهذه النعمة الروحانية قيل اضرب نفس النبي اهتزازاً علوياً لاسفليّاً حيث سمع قول لبيد الأكل شئ ما خلا الله باطل، و طربت طرباً قدسياً لا حسياً، وقال اللهم ان العيش عيش الآخرة» (الاسفار— ج ١— ط ١— ص ٢٠). (ح .ح)

٨. فصوص الحكم، ابونصر الفارابي، ص ٥٦، بتحقيق محمدحسن آل ياسين، ط ٢، انتشارات بيدار، قم. (م. ط)

٩. لمّا كان الشيئ المتحقق، اما وجوداً واما ماهية، ونسخ الماهية لايليق بجنابه، لان ذاتها ليست موجودة، بل بالوجود موجودة، فبقي ان يكون حقيقته الوجود الذي هو موجود بذاته، لابوجود آخر.

وقول بعضهم: انّ له ماهية مجهولة لكنه ملزومة لوجوده، فيه تهويل و ايهام، لتعلّق النفوس بها (؟) له وجها، ولا وجه له: لان مراده من مجهولية الكنه، انه لايمكن تعيين تلك الماهية بملكيّة أو الملكيّة أو الانسانيّة، أو غيرها لكنّا نعلم انّها من سنخ الماهيات المخالفة للوجود، اذ الكلام فيها. فلا يمكن ان يكون ذاته أو جزء ذاته. ولا تكون الا قائمة بوجود، لاقائمة به، ولوكانت من سنخ الوجود، لم تكن ماهية، اذ(؟) سلبها عنه تعالى، بل لزم الخلف أو المطلوب

١٠. والالزم كونه تعالى امرًا اعتبارياً لاوجود له الا في الذهن. (ح .ح)

عرضي معلّل؛ حتى انه عرّف بذاتيّ عالا يعلّل و لعرضيّ عا يعلّل. فوجوده اما معلول

---

١١. هذا ينافي ما يأتي منه في دفع شبهة ابن كمونة من تخصيص هذا الحكم بالمحمول بالضميمة دون الخارج المحمول حيث يقول. «و ما يقال في دفعها أي دفع شبهة ابن كمونة انه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضياً معللاً فلم يكن شيء منها واجب الوجود بما هو واجب الوجود بل شيء ذلك الشيء واجب الوجود وقد أبطلوه، فهو مدفوع بأنه يلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضيا بمعنى المحمول بالضميمة ومن عوارض الوجود وليس كذلك بل العرضي بمعنى الخارج المحمول ومن عوارض الماهية كالشيئية فانها عرضية للاشياء الخاصة مع أنها تنتزع من نفس ذواتها فهي مستحقة حملها في ذواتها» فتدبر.

ثم هذا الدليل غير وجيه على اصول القائلين بأصالة الوجود فان الوجود عندهم ليس عارضاً للماهية إلاّ تصوراً، بل الأمر بالعكس خارجاً، وعليه فيمكن جعل الوجود علة للماهية كما في الممكنات، و أما على اسلوب القائلين بأصالة الماهية فهذا لدليل وان كان صحيحاً في تصوير عرضية الوجود بالنسبة الى الماهية لكن لايتم في جعل مثل هذا العرض معللاً كما لايخفى.

فالأولى الاستدلال لهذا الغرض بأن يقال: لوكان للواجب ماهية لزم أن يكون له افراد ولو بحسب العقل لأن كل ماهية فلها افراد إما واجبات أو ممتنعات أو ممكنات، فعلى الأخيرين لزم امتناع الواجب أو امكانه وهما خلف وعلى الأول لزم تعدد الواجب و فساده واضح.

وأيضا كل ماله ماهية زائدة على وجوده فهو إما جوهر أوعرض، والواجب تعالى ليس بجوهر ولاعرض.

وأيضا لوكان للواجب ماهية وكان وجوده زائداً عليه لكان في ذاته فاقداً للوجود فليس موجوداً بالنظر إلى ذاته بذاته بل بغيره الذي هو الوجود فيلزم امكانه. و هذا البرهان منسوب الى المحقق الشريف وتفصيله في الشوارق (ج ١ — ط ١ — ص ١١٠)

و أيضا لوكان للواجب تعالى ماهية سوى الوجود لكان زوجاً تركيبياً، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة ان الواجب حينئذ مجموع ماهيته والوجود لا ماهية فقط. واما بطلان التالي فلأن الامكان كما انه مادة التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فكما أن كل ممكن زوج تركيبي كذلك كل مركب ممكن إذ كل مركب محتاج والحاجة نفس الإمكان أو مساوقة له أو معلولة له.

وأيضا لوكان للواجب تعالى ماهية لزم امكان تعقله للبشر واللازم باطل عقلاً واتفاقاً فالملزوم مثله. بيان الملازمة أن سنخ الماهية شيء ممكن التعقل و الاكتناه وان لم تتعقل فعلاً فالواجب تعالى

لمعروضه، والعلّة متقدّمة بالوجود على المعلول[١٢]، وذلك الوجود الذي هو ملاك التقدّم إمّا عين ذلك الوجود للمعلول فسابق، هو وجود المعروض مع اللاحق، هو الوجود العارض، وقد اتّحد، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه[١٣]، وإمّا غير ذلك الوجود للمعلول، فحينئذٍ ننقل

صرف الوجود الذي لا يمكن اكتناهه.

وأيضاً لو كان له ماهية لم يكن محيطاً بكل التعينات لأن خصوصية أية ماهية كانت لا تجامع خصوصيات الماهيات الأخر فلابد أن يكون هو تعالى وجوداً صرفاً يجامع كل التعينات ويبسط على كل الماهيات

وأيضاً الماهية لا تليق بحضرة الربوبية لأنها حيثية عدم الإباء عن الوجود والعدم والماهيات كلها كماهية واحدة لأنها ليست شيئية الوجود ولا العدم فبقي الوجود لأنه سبحانه عروض لأنه حيثية الإباء عن العدم.

وأمتن تلك الوجوه هو برهان الوجود الصمدي على ما أشرنا إليه أولاً فتدبر (ح ح)

١٢. لأن المعلول هنا هو الوجود والعلة مطلقاً، وإن لم يلزم تقدمها بالوجود، لأن علة الماهية ماهية كما في الماهية ولازمها، وعلة العدم عدم، إلا أنه بمعلول، إذا كان وجوداً، كان العلة الوجود بالضرورة ونعم ما قيل:

ذات نايافته از هستى بخش — كى تواند كه شود هستى بخش
خشك ابرى كه بود ز آب تهى — ناياند از وى صفت آبدهى

١٣. أي وجود العلة. (ح. ح)

١٤. ويلزم أيضاً كونه تعالى فاعلاً للوجود وقابلاً له من جهة واحدة لأنه بسيط وهو محال.

تبصرة: قال الفارابي في المدينة الفاضلة: «إن الحق يساوق الوجود» (ط مصر — ص ١١).

ونحوه قول الشيخ في التعليقات: «الأول لا يدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية، وله حقيقة لا اسم لها عندنا. ووجوب الوجود إما شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها، وهو أخص لوازمها وأولها إذ هو لها بلا وسطة لازم آخر وسائر اللوازم دون بعضها يكون بوساطة البعض. وكذلك الوحدة هي أخص لوازمها إذ الوحدة الحقيقية هي له، وما سواها فإنه لا يخلو عن ماهية وإنية فهي من أخص الصفات بها إذ لا يشاركه في الوجود والحقيقة شيء، والوجود والحقيقة هنا متساوقان» (ص ١٨٥ — ط مصر).

أقول: يعبّر في الجوامع الروائية والصحف الحكمية القديمة عن الماهية بالمائية. والماهية والمائية

الكلام فيه والفرض أنّ الوجود عارض وهو أيضاً معلول للمعروض وهكذا — واليه أشار بقولنا: أولم تتصل سلسلة الكون، أي الوجود، بحدّ، أي الى حدّ، فيلزم التسلسل؛ وامّا معلول لغير المعروض، فيلزم امكانه، اذ المعلولية للغير ينافي الواجبية. وأمّا لم نتعرّض له لظهور بطلانه، ولك ان تدرجه في النظم، لأنّ ذلك الغير امّا ممكن، فيدور، ومفسدة الدور تقدّم الشيء على نفسه؛ وامّا واجب آخر فيتسلسل، لأنّ الكلام فيه كالكلام في الأوّل حيث ان عينيّة الوجود تثبت من خواصّ الواجب.

معنى واحد مأخوذتان من ماهو، أومن ماهي. وأمّا الإنية فهي عبارة أخرى عن الوجود، ولم تتغير هيأتها اللفظية والجوامع الروائية والصحف الحكمية كلتاهما بلسان واحد في التعبير بالإنية. ففي دعاء العديلة المروي عن الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «ولم تعلم لك مائية فيكون للأشياء المختلفة مجانسا». وفي أصول الكافي بالإسناد إلى هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال للزنديق حين سأله ما هو — الى قوله: قال له السائل فله إنية ومائية؟ قال: نعم لا يثبت الشيء إلا بإنية ومائية، الخ (ج ١ — من المعرب — ص ٦٦).

وفي باب تفسير قل هوالله أحد من كتاب التوحيد للصدوق، قال الباقر عليه السلام: الله معناه المعبود الذي أله الخلق عن درك مائيته والإحاطة بكيفيته.

وفي تاريخ الحكماء للقفطي في ترجمة سقراط: قال له رجل: ما مائية الرب؟ فقال: القول في ما لايحاط به جهل.

والروايات والعبارات الحكمية في الإنية والمائية كثيرة والغرض من التبصرة ان التعبير عمّا يصلح لأن يكون بيانًا له سبحانه عسير جدًّا، فلو عبر عنه بلفظ الوجود أو الحق كما ان هذين اللفظين سائران على ألسنة الحكمة والعرفان فانما ذلك تعبير عن الشيء بأخص اوصافه الذي هو اعم المفهومات مفهوما إذ لو وجد لفظ يكون له مفهوم يحصل أشمل من ذلك وأبين لكان أقرب اليه وأخص به، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبّر به، ولكن ليس بين الألفاظ المتداولة شيء أحق من لفظ الوجود بذلك لأن معناه اعم المفهومات حيطةً وشمولاً وأبينها تصوراً وأقدمها تعقلاً وحصولاً؛ وقد تصدّى علي بن تركة في ديباجة تمهيد القواعد في بيان كون الوجود أعمّ الألفاظ وأبينها لوجهين وان شئت فراجع اليه (ص ٨ — ط ١). (ح. ح)

[٦]

غرر في بيان الأقوال

في وحدة حقيقة الوجود و كثرتها

الفهلويّون الوجود عندهم	حقيقة ذات تشكّك تعمّ
مراتباً غنىً وفقراً تختلف	كالنّور حيثما تقوّى وضعف
وعند مشّائيّةٍ حقائق	تباينت وهو لديّ زاهق
لأنّ معنىً واحداً لاينتزع	ممّا لها توحّد ما لم يقع
كأنّ من ذوق التّألّه اقتنص	من قال ما كان له سوى الحصص
والحصّة الكلّي مقيّداً يجي	تقيّد جزء وقيد خارجيّ

[٦]

غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها

الفهلويّون من الحكماء، والفهلويّ معرّب البهلويّ، **الوجود عندهم**[1] **حقيقة ذات**، أي صاحبة **تشكيكٍ**[2] **تعمّ مراتباً**، منصوب بتعمّ، **غنىً وفقراً** على سبيل التمثيل، هكذا شدّة وضعفاً، وتقدّماً وتأخّراً، وغير ذلك، **تختلف كالنّور**، يعني انّ النّور[3] الحقيقيّ[4] الّذي هو حقيقة الوجود، اذ النّور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره، وهذا

---

١. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١١٩-١٢١ (بتوسط)

٢. وهذه الحقيقة عرض عريض، وفي ذات وبذات لاختلاف فيها لمشكّكة بالتشكيك الخاصي اذ يكون ما فيه التفاوت في هذه الحقيقة عين الحقيقة، وليس التفاوت والاختلاف بأمور زائدة من القوابل والعوارض كما في التشكيك العامي. (ح. ح)

٣. خبره قوله الآتي بعد سطرين: «كالنور الحسّي ...» (ح. ح)

٤. والشيخ المتألّه البارع الصفي لطريقة الاشراق، شهاب الدين السهروردي، قدّس سرّه، اختار هذا المذهب، أعني التفاوت بالكمال والنقص، مع الاتفاق في أصل الحقيقة في الانوار الحقيقيّة. فقال في حكمة الاشراق: النور كلّه، أي سواء كان جوهراً أو عرضاً، في نفسه لا يختلف حقيقته إلّا بالكمال والنقصان.

وقال أيضاً: ماهيّتك التي هي نفسك الناطقة، نور مجرّد، ومدرك لنفسه؛ والانوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق. فيجب أن يكون الكلّ، أي كلّ الانوار المجرّدة، عقولاً كانت أو نفوساً، مدركاً لذاته. اذ ما يجب على شيء، كالنفس الناطقة، يجب على مشاركه في الحقيقة، كالعقل.

وقال: فيجب أن ينتهي الانوار القائمة والعارضة، والبرازخ، وهيئاتها، الى نور، أي مجرّد عن جميع المواد قائم بذاته، ليس وراءه نور، وهو نور الانوار، لأنّ جميعها منه، والنور المحيط، أي بجميع

خاصية حقيقة الوجود، لكونه ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها الذي هو ماهيات سموات الارواح[5] واراضي الاشباح[6] كالنور الحسي[7] الذي هو ايضاً طبيعة مشككة ذات مراتب

الانوار لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها، والنور القيوم لانه قيّم الجميع به، والنور المقدس، أي المنزّه عن جميع صفات النقص، حتى الامكان، والنور الاعظم الاعلى، والنور القهار أي لجميع الانوار لشدة اشراقه.

وقال في موضع آخر: ان الانوار كلها المجردة، غير مختلفة الحقائق وانما هي نوع واحد، لايتميز بعضها عن بعض، الا بالكمال والنقص. وهو راجع في الحقيقة الى زيادة كمال في الذات الكاملة ونقص في الناقصة فقط، فنور الانوار ونور النور الاول الذي حصل منه، ليس الا بالكمال والنقص.

وقال ايضاً: وكلها مشاركة في الحقيقة النورية، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص. ويشتمل البعض في الحقيقة النورية، فان الاقوم بنفسه، بل يكون هيئة في غيره كالانوار العارضة. هذا كلامه وكلام الشارح العلامة.

وقال الشارح العلامة في اول فصل عقده الشيخ الاشراقي هذا المطلب، فمن مانقلنا من قوله «النور كله في نفسه لايختلف، الخ فيه» ان اختلاف الانوار المجردة بماهيته، هو الكمال والنقص، لا بالنوع، على ماذهب اليه المشاؤون، مستدلين عليه بانها، لوكانت من نوع واحد، لما كان كون البعض علة لبعض اولى من العكس، لاستوائها في الحقيقة النورية. واذا كان كذلك، فلو تخصص البعض بالعلية دون الآخر، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح، وهو محال. والجواب عنه ان ذلك انما يلزم عند اتفاق الانوار في جميع ما في رتبة الوجود، وهي الكمال والنقص. واما مع اختلافها في مراتب الوجود، كمالا، فجواز ان يكون كمال البعض يقتضي العلية، ونقصان الآخر المعلولية. فان النور التام علة للوجود الناقص، دون العكس. وليس ذلك ترجيحاً بلامرجح. وقال: هذه المسألة من اعظم المباحث الحكمية، واشرف مواضع الانظار الالهية. وهذا هو المعذر لنا في اطالة الكلام بنقل كلام هذين الحكيمين العظيمين

٥. الأرواح مرسلة ومقيدة فالمرسلة العقول، والمقيدة النفوس. (ح. ح)

٦. أي اجسام هذا العالم، واجسام عالم المثال. والجسم المثالي وما فوقه هو الجسم عنده الدهري فافهم (ح. ح)

٧. النور الحسي له ماهية ووجود وهو طبيعة مشككة ذات مراتب متفاوتة ويصح التشكيك في الماهية

متفاوتة — حيثما تقوّى ذلك النُّور الحسّي وضعف.

فالاختلاف بين الأنوار ليس اختلافاً نوعيّاً، بل بالقوّة والضُّعف، فإنّ المعتبر في النّور أن يكون ظاهراً بالذات مظهراً للغير. وهذا متحقّق في كلّ واحدة من مراتب الأشعّة والأظلّة، فلا الضّعف قادح في كون المرتبة الضّعيفة نوراً، ولا القوّة والشدّة ولا التوسّط شرط أو مقوّمة[8] لا للمرتبة الخاصّة بمعنى ما ليس بخارج عنها، أو قادحة.

كما ذهب إليه الإشراقيون والشيخ الإشراقي السهروردي وهو الصواب؛ وأمّا من كان عنده التشكيك في الماهية غير معقول فالوجود الذي هو نور حقيقي و نور النور الحسي أيضا يتفاوت بالذات، والنور الحسي يتفاوت بالعرض أي التفاوت في ماهيته بالعرض وفي وجوده بالذات. بمعنى أن ماهية التفاوت فهو ماهية النور الحسي، وأن ما به التفاوت فهو وجوده.

واعلم أن النور الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود في عبارة المصنف هو في قبال الوجود الانتزاعي العقلي المسمى بالوجود الإثباتي والكون النسبي والحصول الإثباتي والمعنى المصدري الذهني والموجودية المصدرية. وعبارة صاحب الأسفار فيه المناسبة للمقام هكذا: «كما أن النور قد يطلق و يراد منه المعنى المصدري أي نورانية شيء من الأشياء ولا وجود له في الأعيان بل وجوده إنما هو في الأذهان، وقد يطلق و يراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة كنور الكواكب والسُّرُج، وله وجود في الأعيان لا في الأذهان، وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي، والمعنى الأول مفهوم كلي عرضي لا عينه من الأفراد بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزائد عليه؛ كذلك الوجود قد يطلق و يراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر ويسمّى بالوجود الإثباتي، وقد يطلق و يراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته، و عن الماهية باتصافه بها...» (ج ١- ط ١- ص ١٣ و ١٤). و مراد صاحب الأسفار من التشكيك الاتفاقي هو أن ما به الاتفاق عين ما به الاشتراك أي التشكيك الخاصي. ويبحث عن الوجود الإثباتي في موضعين من الأسفار أحدهما على التفصيل في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة منه (ج ١— ط ١— ص ١٠٣)، والثاني في الفصل التاسع والعشرين من المرحلة السادسة منه (ص ١٩٣— ج ١). (ح. ح)

٨. الشرط خارج عن المشروط، بخلاف المقوّم فإنه داخل في ما يتقوّم به، أو ما لا يكون خارجا عنه

فالقويّ هو النّور، و متوسّط أيضاً هو هو، وكذا الضّعيف. فللنّور عرض عريض باعتبار مراتبه البسيطة، ولكلّ مرتبة أيضاً عرض باعتبار اضافتها الى القوابل المتعدّدة.[9]

فكذلك حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة، بالشدّة و الضّعف، والتقدّم والتأخّر، وغيرها، بحسب أصل تلك الحقيقة. فانّ كلّ مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركّبا من اصل الحقيقة والشدّة، وكذا الضّعيف ليس الاّ الوجود. والضّعف عدميّ[11] — كالنّور الضعيف، حيث انّه غير مركّب من اصل النّور والظلمة، لانّها عدم، وكالحركة البطيئة. حيث انّها غير مركّبة من الحركات والسّكنات، بل فرد من الامتداد على هيئة خاصّة. كذا التقدّم للوجود المتقدّم ليس مقوّماً[12] — ولا التركّب والوجود

كما قال «بمعنى ما ليس بخارج عنها» يعني ليس كعموم الجزء للكلّ كما في كتاب الإيساغوجي، بل هي عينها كما في كتاب البرهان. (م. ح)

٩ لكن التشكيك هنا ليس خاصيّاً كما هو ظاهر العبارة بل عاميّ فانّ ما فيه التفاوت هو ماهية النور، وما به التفاوت هو وجوده. (ح. ح)

١٠ وان لم يعتبر في اصل الحقيقة فكما سنحقّق. وما بحسب اصل تلك الحقيقة هو الملاك بأن يكون ما فيه التفاوت بعين ما به التفاوت فيكون التشكيك خاصّاً و خاصيّاً، ولو لم يكن الشدّة والضعف والتقدّم و التأخّر و غيرها بحسب اصل تلك الحقيقة بل بحسب أمر خارج عن نفس الحقيقة من الأجناس والعوارض عن نفس الحقيقة كالنفوس والماهيات يكون التشكيك عاميّاً ومآله إلى التواطي. (ح. ح)

١١. فيه دفع لما قد يتوهّم انّه كيف يكون الوجود على هذا المذهب حقيقة واحدة، والضعف والشدّة متباينان، وكذا النقص والكمال وبخلاف الضعف، وكذا النقص، قد يطلق ويراد به نفس الوجود الضعيف الذي على حدّ مخصوص، وله السنخيّة مع الشديد والكامل، لا المباينة. وقد يطلق ويراد به المعنى العدمي، وله مباينة معه، لكنّه غير داخل في الوجود، لانّه ينقض على انّ الوجود بسيط.

١٢ فالوجود الواقع في كلّ مرتبة من المراتب لا يتصوّر وقوعه في مرتبة أخرى لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق، فالتقدّم للوجود المتقدّم ليس جزءً له بل التقدّم ليس بخارج عن الوجود المتقدّم بل عينه. وحمل الأمر ان التقدّم ليس مقوّما للوجود المتقدّم بأن ينحلّ

بسيط – ولا عارضاً، والا لكان جائز التأخر، وجاز ان جواز[13] تأخره مساوق جواز الانقلاب، بل عينه، وان لم يعتبر في اصل حقيقة. وكذا التأخر للوجود المتأخر.[15] وجميعها[16] بما هي وجود[17] ومقيسة الى العدم، كأشعة وظلة مفيضة الى ظلمة بحتة، وبماهي

الوجود المتقدم إلى شيء وتقدم وكان التقوم كتقوم الجزء الكل، و كتقوم الأجزاء الجنسية والفصلية مثلاً للنوع. (ح. ح)

١٣ أي جواز تأخره بحسب الذهن مساوق جواز الانقلاب بحسب الخارج بل التقدم عين الوجود المتقدم. (ح. ح)

١٤ وإن كان بحسب أصل الحقيقة متكاملاً، ثم ان كان معتبراً في اصل الحقيقة لم يكن مابه الإشتراك عين مابه الإمتياز في المراتب الوجودية ومابه التفاوت عين مابه التفاوت، و لم يكن الحقيقة حقيقة مرسلة بل يكون حقيقة مرهونة بالتقدم والتأخر مثلاً. (ح. ح)

١٥. أي وكذا التأخر ليس جزء للوجود المتأخر بل عينه.

في الفصل الثاني من المنهج الاول من المرحلة الأولى من الأسفار أن «المتقدم والمتأخر وكذا الاقوى والأضعف كالمقومين للوجودات وإن لم تكن كذلك للماهيات، فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لايتصور وقوعه في مرتبة أخرى لاسابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود اخر في مرتبته لاسابق ولا لاحق» (ج ١ – ط ١ – ص ٨). ولما كان وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب على الوجوب الذاتي بحيث لا تتجافى عن مرتبتها في النظام الوجودي كان التقدم والتأخر وكذا الاقوى و الأضعف كالمقومين لها؛ والعارفون يعبّرون عن هذا المعنى بتوقيفية الأسماء و يعنون بالأسماء الاسماء التكوينية. بل عبّر في موضع آخر من الاسفار وهو الفصل الثالث من المرحلة الثالثة منه بأن كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها و ملاحظتها إلا بعد ملاحظة ماقبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لايمكن تعقله غير مرتبط الى علته (ج ١ – ط ١ – ص ١٠٢). (ح. ح)

١٦. مبتدء، خبره قوله الآتي بعد أسطر. «ترجع الى اصل واحد». (ح. ح)

١٧. هذا الى ثلث اشارة الى التوحيد الخاصي، وان الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، وان تفاوت المراتب لايثلم به الوحدة، والى دفع مايتوهم من المحدودية، اذ كان الذات الاقدس مرتبة فوق تمام، والوجود الاحدي، الذي لااسم ولارسم له، كيف عنه بعض متصورة، وذلك للسنخية التي بين المراتب، فانها من حقيقة واحدة مشككة كأفراد من نوع واحد وان لم تكن حقيقة الوجود نوعاً،

مشتركات في مفهوم الوجود، وعما هي شيء[١٨] لم يحلل اللاشيء فيه، وبما ان ما به الامتياز في شيئية الوجود عين ما به الاتفاق لبساطته[١٩]، لا في شيئية الماهية، وبما ان هذه الكثرة، من حيث الشدة والضعف، والكمال والنقص، والتقدم والتأخر، تؤكد الوحدة[٢١]

فضلاً عن ان يكون له افراد متعددة ومراتب متميزة، لعينية الوجود والوحدة والتشخص وكيف يثلم الوحدة الحقة؟ وكل الكمالات الاول والثواني في كل تنال على النحو الاتم في مثلوه، وبالعكس من مثلوه في الادنى على نحو الاضعف. فهي كالحد والمحدود. وكيف يعد لباب الاحدية، والوجود البسيط ظهوره وكمنه؟ وظهور شيء وكلمته لا تباينه والعلية هي التشأن. فعاد الوجود طرّاً الى ظهوراته، ونور الى صقع نوره تعالى «الله نور السموات والارض»

١٨ كما يأتي في المعاد الروحاني و «لفظ ما» في هذه المواضع مبهم، ما بعدها بيانه

١٩ كالشدة والضعف والتقدم والتأخر ونحوها في شيئية الوجود «عين ما به الاتفاق اذ المراتب المتفاوتة كلها ليس الا الوجود» وقوله «لبساطته لا في شيئية الماهية» أي ليس ما به الامتياز في شيئية الماهية عين ما به الاتفاق كقولك الانسان حيوان ناطق فليس الناطق عين الحيوان. (ح.ع)

٢٠ كما في الواحد لا بشرط، فانه ما به الاشتراك في الاعداد، وما به الامتياز فيها فالستة مشتركة مع العشرة في الواحد لا بشرط، وممتازة عنها بالواحد، وهي ليست الا الواحد لا بشرط، اذ قوام جميع الاعداد بالواحد. وكالخط الطويل فانه مع الخط القصير في الامتداد الطولي، وممتاز عنه بقدر زائد عليه. وهو أيضاً ليس الا الامتداد الطولي. ونظائره كثيرة.

واما في شيئية الماهية، فاحدهما غير الاخر، لان ما به الاشتراك هو الجنس مثلاً، وما به الامتياز هو الفصل. ولا شيء من الجنس والفصل بعين الآخر. فيهما بعض ما به الاشتراك عين ما به الامتياز بحسب الوجود، لا وجود لهما وحده منهما في البسائط الخارجية واذا كان اثر الوجود في غيره هكذا، فما ظنك به في نفسه؟

٢١ لانها من السعة والحيطة، فكلما كثرت المطابقات كثرة كانت الوحدة اوفر، اذ السلب العمومي واحد. ثم المراتب الطولية، كل ما هو في التالي منها، هو في المتلو بنحو أعلى.

وبالجملة للوجود كثرات بحيثها انه مقدم ومؤخر، وشديد وضعيف، وتام وفوق التمام، وناقص مستكف وغير مستكف. وعرفت معنى النقص والضعف. فهذه كثرة نورية وفي الحقيقة وحدة جمعية، بل وحدة حقة حقيقية. وحدسك الصائب يكفي مؤنة ان تعلم انه أين الوحدة الحقة الظلية التي في الانسان الكامل ظل الله، صاحب النفس الكلية الالهية، والجوهرة اللاهوتية، من الوحدة العددية، كما في الماء الواحد أو النطفة الواحدة.

الّتي هي حقّ الوحدة،[22] وان لم تكن الكثرة الّتي من حيث الاضافة الى الماهيّات الامكانيّة، كذلك[23] ترجع الى اصل واحد وسنخ فارد وحدة ليست من جنس الوحدات المشهورة[24] والوجود، عند طائفة مشّائيّة[25] من حكماء[26] حقائق متباينة، بتمام ذواتها البسيطة، لا بالفصول — لئلا يلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً —

والاخرى انّه انسان وفرس وبقر وبياض وسواد وغيرها. وهذه كثرة ظلمانيّة، يوصف الوجود بها بالعرض، من حيث الاضافة الى الماهيات، ويتّحد التّيين والصفة والذّلّة وغيرها بالعرض، ويتّحد الماهية بالذات.

٢٢. حيث ان دائرة البيانها و وحدتها كلما كانت أوسع كان سنوها وصدقها اقل، ولذا سمي هذه الكثرة كثرة نورانية، وكثرة الماهيات كثرة ظلمانية. (ح. ح)

٢٣. أي كذلك تؤكد الوحدة. (ح. ح)

٢٤. المذكورة في بحث الوحدة والكثرة الآتية في الفريدة السادسة. (ح. ح)

٢٥. قد عرفت وجه توهم التباين، وانه باعتبار العلّية والمعلولية. وعرفت انه يكفي التفاوت بالكمال والنقص. فاعرف انه لايرضى بالقول بالتباين، من استشرق قلبه بالحكمة المتعالية، اذ لو تباينت الوجودات بذواتها — وهي بسيطة لاتركيب فيها من الاجزاء الخارجية ولا الذهنية، فلاجهة وحدة فيها، لان تمام ذاتها جهة الامتياز — لم تنحلّ شيء من شيء، لانه اذا كانت الوجودات المرتبة بالسببية والمعلولية كذلك، فلتكن وجودات ممكنات كذلك، هما واجبات، لان الوجوب شدة الوجود فلايلزم التركيب منها لانه لاتشترك وما به لاتشترك فيها، ولم يكن الوجودات آيات الله، ولم يصح القاعدة الشيخية القائلة بـ «معطي الشيء ليس فاقداً له»، ولا انّ «وجود العلّة حدّ تامّ لوجود المعلول» و «وجود المعلول حدّ ناقص لوجودها»، كما قاله بعض اساطين الحكمة. ولم يصح القاعدة المبرهنة المتفق عليها بين الحكماء والمتكلمين من «العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول». وكيف يكون العلم بالمباين بالذات مستلزماً للعلم بالمباين الآخر؟ وهل يكون العلم بالوجود مستلزماً للعلم بالعدم؟ وكذا النور والظلمة، والعلم والجهل البسيط، والقدرة والعجز، ونظائرها الى غير ذلك، من مفاسد هذا القول. ومن كان ظاهره فاسداً، أوّله صدر المتألهين، قدّس سرّه، في اول الشواهد بان مرادهم التباين بالعرض للماهيات.

٢٦. تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين طوسي، ص ١١٠ وايضاً شوارق الالهام، ج ١، ص ٦٨ (م ط).

ولا بالمصنفات والمشخصات – ليكون نوعاً – بل المطلق عرضيّ لازم لها، بمعنى انه خارج محمول، لا انه عرضي بمعنى محمول بالضميمة. وهو، أي هذا المذهب، للذيّ راهق، باطل لأنّ معنىً واحداً لاينتزع ممّا، أي من اشياء لها توحّد ما – ابهاميّة – لم يقع.[٢٧]

بيان ذلك انه، لو انتزع مفهوم واحد من اشياء متخالفة، بما هي متخالفة بلاجهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه، لكان الواحد كثيراً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. بيان الملازمة انه حينئذ يكون المصداق والمحكي عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة المكثّرة.

إن قلت: لانسلم بطلان التالي، وادّعاء الضرورة فيه غير مسموع، والتّسدانّ الواحد الجنسيّ عين الكثير النوعي، والواحد النوعي عين الكثير العددي؛ قلت: فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير وبين أن يكون تحته الكثير[٢٨]، والتّسد من هذا القبيل.

إن قلت: أليس يحمل النوع على الأفراد مثلاً والحمل هو الاتّحاد في الوجود؟

قلت: بلى ولكن الموضوع في الحقيقة جهة الوحدة في الأفراد، فان جهات الكثرة في أفراد الانسان، مثلاً، هي العوارض[٢٩]، كالكم والكيف والوضع وغيرها، ومعلوم انّ كلّ شيء في نفسه ليس لا نفسه.

وايضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات، بما هي متخالفات، فامّا ان يعتبر هذه الخصوصيّة في صدقه[٣٠]، لم يصدق على الذي له خصوصيّة أخرى، ممّ تحته[٣١]؛

٢٧. أي لم يتحقق لها توحّدما. (ح.ح)

٢٨. لأنّ جهة الوحدة متقدمة، وجهة الكثرة متأخرة، لتقدّم المعروض، وتأخّر العارض، وكيف يكون الواحد النوعي عين الكثير العددي، ولم يكن فقط الواحد النوعي عين الواحد بالنوع؟ وجل عليه وسيأتي في موضعه

٢٩. وهي هنا الاجانب والغرائب عن الحقيقة.

٣٠. أي في صدق المفهوم الواحد المنتزع من المتخالفات. (ح.ح)

٣١. أي ممّا تحت ذلك المفهوم المنتزع. (ح.ح)

وإن أن يعتبر الأخرى،[32] لم يصدق على ما به هذه؛[33] وإن اعتبر المجموع، فلا وجود له سوى كلّ واحدة و احدة، وعلى تقدير وجود على حدة له، يكون الواحد عين الكثير.[34]

ثم كيف يكون لحقيقتين مختلفتين ماهية واحدة[35] ولا تفاوت بين الماهية والحقيقة إلا باعتبار وعاء الذهن والخارج؟[36] بل مجرّد هذا كافٍ في إبطال مذهب المشّائية، لأن مفهوم الوجود كالماهية[37] لحقيقته[38]، وإن كانت الخصوصيّات ملغاة، فالقدر المشترك هو المحكي عنه، و هو واحد. وقال صدر المتألهين قدّس سرّه فقد[39]

---

۳۲. أي الخصوصية الأخرى. (ح. ح)

۳۳. أي هذه الخصوصية. (ح. ح)

۳٤. إذ المجموع هنا الآحاد بالأسر، وكثرته ظاهرة.

۳٥. أي مفهوم واحد. (ح. ح)

۳٦. ففي الذهن الماهية وفي الخارج الحقيقة والذات. (ح. ح)

۳۷. أي الوجود الخارجي. ثم اعلم أن الوجود العام ليس معرّفًا للوجودات وإنما هو عنوان عقلي إلا الوجود الخارجي. اعلم أن الوجود العام ليس مقوّماً للوجودات وإنما هو عنوان عقلي إلا أنه كالماهية له حيث إنه عرضي عنوان للخارج المحمول لا بمعنى المحمول بالضميمة، ولو كان بالمعنى الثاني لكان حكاية عن ضميمة في الوجودات لا عن ذواتها بذواتها، وإذا كان كذلك كان وحدة المفهوم حاكية عن وحدة حقيقية كحكاية كل ماهية عن حقيقتها الخارجية على ما هي عليه فيكون في تلك الحقائق جهة وحدة ويكنها عين جهة الكثرة والامتياز إذ لا تركيب في الوجودات الخاصة لا من الأجزاء العقلية ولا من الأجزاء الخارجية. (ح. ح)

۳۸. لأنه حكاية عن ذاته، لا عن عارضه فنسبة مفهوم الوجود إلى حقيقته نسبة الإنسانية إلى الإنسان، أي مفهوم الإنسان إلى الإنسان الخارجي، فمفهوم الوجود من اللوازم المنتزعة من حاق ذات الملزوم.

۳۹. قال: «وظنّي أن من سلمت فطرته التي فطر عليها من الأمراض المغيّرة لها عن استقامتها يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا تكون مصداقًا لحكم واحد و محكيًّا عنها به».

والحاصل أن مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالحيثية التي بها الحكاية بذلك المعنى ويصحّ التعبير عنه به مع قطع النظر عن أية حيثية وأية جهة أخرى كانت لا يمكن أن تكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلاً (ح. ح)

جعل في الأسفار[40] والمبدأ والمعاد[41] وغيرهما، هذا الحكم، أعني عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف، من الفطريّات.

كأنّ من مذهب منسوب، على زعم المحقّق الدواني[42]، إلى ذوق المتألّه، أي المتوغّل في العلم الإلهي — مشتقّ للمبالغة، كما في التطلّب، إذ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني — أقصى واحد من فرق من المتكلّمين[43]: ما ماهية كان له، أي للوجود، أفراد حقيقية متخالفة بالذات[44] وبالمراتب بالكمالية[45] والنقصية، سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المطلق المضاف، عندهم، مجرّد عارض الإضافة إلى ماهية ماهية. فالوجود، عندهم، اعتباري.

والحصص[46] الذهنية[47] كبياض هذا الثلج وذاك وذلك في الخارج، حيث إنّها متماثلة متّفقة في اللوازم. والأفراد الخارجية[48] متخالفة، على مذهب المشّائين[49]، كالأشخاص العالية المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة والمراتب الخارجية[50] على مذهب

٤٠. الأسفار، ملاصدرا، ج ١، ص ٣٥، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت. (م. ط)

٤١. المبدأ والمعاد، ملاصدرا، ص ٢٣، ط ١، مكتبة المصطفوي، قم. (م. ط)

٤٢. ثلاث رسائل، الدواني، جلال الدين، ص ١٦٨، تحقيق الدكتور السيد أحمد تويسركاني، ط ١، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد. أيضاً الأسفار، ملاصدرا، ج ٦، ص ٦٣. (م. ط)

٤٣. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٦٩ وأيضاً الأسفار، ج ١، ص ٢٤٩. (م. ط).

٤٤. كما يقوله المشّاؤون على ما هو المشهور. (ح. ح)

٤٥. كما يقوله الفهلويّون. (ح. ح)

٤٦. مبتدء وخبره كبياض هذا الثلج وذاك. (ح. ح)

٤٧. قيد «الذهنية» هنا و«في الخارج» في المشبّه به، إشارة إلى أنّ التشبيه في مجرّد التماثل، لا في الخارجيّة، لأنّ الحصص اعتبارية، والبياض خارجي. ولك أن تجعل «الخارج» قيد المضاف إليه، وتريد بـ«البياض» حصصه الذهنية.

٤٨. مبتدء وخبره كالأشخاص العالية. (ح. ح)

٤٩. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٦٩ و١٨١ وأيضاً الأسفار، ج ١، ص ٢٤٩. (م. ط).

٥٠. مبتدء وخبره «كمراتب الأنوار المتفاوتة» أي المتفاوتة بالنقص والكمال المتّحدة بالذات. (ح. ح)

للمهلويين[51]، كمراتب الأنوار[52] المتفاوتة كما في النظم.

وقد أشرنا في هذا البيت إلى قولين. أحدهما المذهب المنسوب الى أذواق المتألهين[53] القائلين بوحدة الوجود و كثرة الموجود، بمعنى المنسوب الى الوجود. فإنّهم قالوا: حقيقة الوجود قائمة بذاتها، وهي واحدة، لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه[54]؛ وإنّما التكثّر في الماهيات المنسوبة إلى الوجود، وليس الموجود قائماً بالماهيات وعروضاً لها، وإطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى أنّها نفس الوجود، وعلى الماهيات بمعنى أنها المنسوبة إلى الوجود، مثل المشمس و اللابن والتامر ونحوها. وهذا المذهب، وإن ارتضاه جمع عظيم، لكنه عندنا غير صحيح، لأنّهم حيث قالوا بأصالة الماهية، يلزم عليهم القول بالثاني للوجود، وأنّ في دار التحقق سنخين[55] وأصلين. ٢١٩

٥١. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ١٩٩ و ج ٢، ص ١٦٤. (م. ط)
٥٢. أي، الأشعة الشمسية والقمرية والسراجية والأظلّة
٥٣. الأسفار ج ٢، ص ٢٤٩ (م. ط)
٥٤. أي، الأنواع والأفراد والأصناف؛ لأنّ من يقول بالمراتب، يجعل المرتبة الناقصة مجعولاً والمجعول عند هؤلاء هو الماهية، لأصالتها في التحقق وفي الجعل.
٥٥. وذلك لأنّ نسبة الماهيات إلى الباري تعالى إن كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهية غير الوجود بل ذا ماهيات متعددة وهذا باطل للزوم التركيب و غير ذلك، وإن كانت النسبة بينها و بين الواجب تعالى تعلقية والتعلق بين الشيئين فرع وجودهما يلزم أن يكون لكل ماهية من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وهذا أيضاً باطل. (ح. ح)
٥٦. لأنّا حيث قلنا بالمراتب للوجود، قلنا مرتبة منه جاعل، ومرتبة مجعول. فنحن في وحدة الحقيقة في مندوحة. وأما هؤلاء فيقولوا بأصلين: الوجود للوجوب، والماهية للإمكان. والوجود نور والماهية ظلمة. فهذا القول لا تخلو عن شرك خفي، كما أنّ القول بالعلّيين للعالم: النور خالق الخير والظلمة الخالقة للشرّ، شرك جلي.

ولا يمكنهم القول بالمراتب للماهية، لوجهين: أما أولاً، فلأنّه خلاف تصريحاتهم بأصالة الماهية. وأما ثانياً، فلأنها، إذا كانت اعتبارية انتزاعية، لابدّ من منشأ انتزاع لها، والمرتبة الناقصة تنتزع هي من نقصها، فلابدّ أن تنتزع من وجود الواجب تعالى، والواجد بوجوده بالبرهان، وعلى

وامّا نحن فمعتقدنا ذوق التألّه يقتضي شيئاً واحداً وأصلاً فارداً لاصالة الوجود واعتبارية الماهية، اذ الشيئية منحصرة فيهما، والامر في الاصالة يدور عليهما. فاذا بطل اصالة الثاني، تعيّن اصالة الاوّل. فالمضاف اليه هو الوجود، والاضافة الاشراقيّة، هي الوجود، والمضاف ايضاً انحاء الوجودات التي هي المتعلّقات بنفسها، المتدلّيات بذاتها، بالمرتبة الغير المتناهية في شدّة النورية. بل اصطلحنا على تسميتها بالتعلّقات والروابط المحضة، لانّها أشياء لها التعلّق[57] والربط.

وثانيها قول المتكلّمين[58] المذكور، ولمّا كان هذا بظاهره باطلاً، أردنا تأويله[59]

عرائهم عن الماهية، بل اشرعت منه، كان له ماهية بل ماهيات وهذا أيضاً باطل بالبرهان، وعلى اعترافهم. واما ثالثاً، فلانّه، اذ كانت اعتبارية، لزم اجتماع المتقابلين في الواحد الشخصي الواجب بالذات، وهما الوجوب الذاتي والإمكان و الوحدة والكثرة والعلّية والمعلولية، وغير ذلك والمتقابلان لا يكفيهما الموضوع الاعتباري ولا الحيثية التعليلية، ان كانت، بل لابدّ لها من موضوعين متأصّلين، و حيثيتين تقييديتين. واما اذا كانت الماهية اصيلة، أو للوجود مراتب، فلا يلزم المتقابلين بوجه من الوجوه.

٥٧. والّا، لزم عنائها في مرتبة ذاتها. وهو بعض — «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني»، وهي متقومات في ذواتها بالوجوب، مثل تقوم الماهية بعلل قوامها بوجه.

٥٨. راجع الحاشية ٤٣ لهذا الغرض ١١٤ (م.ط).

٥٩. اقول. التأويل هوالصواب كما اخترناه في رسالتنا «الجعل» (ص ١٨- ط ١)، وقد أشار الى هذا التأويل في آخر المثالي ايضاً بقوله «وبعض العلامة الدواني يشير الى هذا في طريقته التي سماها ذوق المتألهين ...» (ج ١— ص ٣٦٢) فراجع. فالحق أن مراد الدواني من ذوق التأله هو التوحيد الصمدي الذي ذهب اليه الشعراء الشعوب والحكماء، يزاعمون من ان موجودية الممكنات هو انتساب الماهيات الممكنة بذلك الوجود في عمقها العيني وليس لها من حيث إنها ماهيات حظ من الوجود. بل الدواني صرّح بذلك المحكم الحكيم و القول الثقيل فلا حاجة الى التعوه بالتأويل فعليك بعض كلامه الكامل في اصالة الوجود وانتساب ماسواه سبحانه اليه بالاضافة الإشراقية حيث قال:

«ان حقيقة الوجود عندهم هوالوجود بحيث القائم بذاته المعرّي في ذاته عن جميع القيود و الإعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عند ماته قادر بذاته أعني بذلك أن مصداق

بإرجاعه إلى الأول، بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة، بأن يكون مرادهم [60]

الخمس في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تتكثر فيها بوجه من الوجوه؛ و معنى كون غيره موجودًا أنه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن نفسه بحيث يلاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الأول ... إلى أن قال: «فعند المعنى العام (أي مفهوم الوجود) المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينًا لشيء منها (أي من الواجب والممكن) حقيقةً، نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته، و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير، فالمحمول في الجميع (من الواجب والممكن) زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته فإنه عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث إن لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره». انتهى

عبارته المذكورة نقلناها من الفصل الثالث من المرحلة الثالثة من الأسفار (ج ١، ط ١، ص ١٠١) والعجب أن القوم استندوا إلى المؤالف القول بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود مع قوله هنا بأساس على وحدة الوجود الصمدي والتوحيد الحق القرآني بأنه سبحانه هو الأول والآخر والظاهر و الباطن، و غيره انتسابات نورية و إضافات إشراقية أي موجودية الممكنات هي انتساب الماهيات الممكنة بذلك الوجود في موقعها العيني وليس لها من حيث أنها ماهيات حظ من الوجود. فذوق التأله رأى بنور الإيمان وحدة الحق سبحانه وعبر عن انتساب الماهيات بنحو الأمثلة المذكورة من اللابن والتامر و نحوها تسليكاً إلى ما سلك من أن الوجود ليس مجعولا والجعل يتعلق بالماهيات على ضرب من الاعتبار يعثر في تطورات الوجود و شئونه و تعيناته في مظاهر آياته. ألا ترى كلام أهل التوحيد الصمدي كالفناري في مصباح الأنس حيث قال: «إنه لا وجود في الحقيقة للصور لأنها صور النسب العدمية، ومعنى موجوديتها انتساب الوجود إليها فلا وجود إلا للذات الأحدية والباقي نسبه وأحواله»؟ (مصباح الأنس ــ ط ١ ــ ص ٢٤٧). فذهب إليه ذوق التأله هو عين ما حكم به في المصباح.

و جملة الأمر أن التوحيد عند ذوق التأله هو أن الوجود الصمدي مطلق بالإطلاق السعي الوجودي، وماسواه حصص ذلك الوجود الصمدي أي جداول مرتبطة و منشعبة ببحر الوجودي الصمدي مثلاً ارتباطاً نوريًا و انتسابًا غير مقولي بمعنى أن ماسواه إضافة إشراقية إليه تعالى شأنه فاعلم أن الواجب تعالى مطلق بالإطلاق الحقيقي السعي الصمدي، و تمتاز عن ماسواه بالتعين الإحاطي لا بالتعين التقابلي فافهم. (ح. ح)

٦٠. بأن يكون الحكم على المفهوم، من حيث المرآتية إلى الحقيقة والحكاية عنها.

يكون للوجود مفهوماً واحداً كون حقيقته واحدة، كما في ذلك المذهب المنسوب الى أذواق المتألهين؛ ومرادهم الحصة بحيثيّة[٦١] التي لا تستلزم تكثّراً في المتجلّي الآتي

---

٦١. لأن التجلي شديد المناسبة بحقيقة إذ كون الحصة لا يغاير نفس الماهية في الذهن إلا بالإضافة بما هي إضافة وتقيد لا بما هي طرف وقيد، والإضافة بما هي إضافة أمر اعتباري كذلك التجلي في الخارج ليس إلا ظهور المتجلّي في خصوصية ماهية ذاتية فيه وهذا هو المسمّى بالإضافة الإشراقية في الاصطلاح، وهو بعينه الاسم الذي هو عين المسمى في الخارج بوجه وغيره بوجه كوجه الشيء في المعنى الذي هو الشيء بوجه وغيره بوجه. وليعلم أن الباب السادس من رسالتنا المسمّاة بـ (الكلمة العليا في توقيفية الأسماء) تجديك في المقام جداً.

ثم ما أهديناه في المقام عسى أن الحصة تطلق على معنيين. أحدهما الحصص للموجودات التي هي الكلمات الوجودية النورية والظهورات التجلي الاسمائية، وهذا القسم فوق المفهوم ولا يمكن العلم بحقائقها الوجودية إلا بالمعرفة الشهودية؛ والثاني أن الحصة هي نفس المفهوم مضافاً الى ماهية ماهية بحيث يكون الإضافة داخلة والمضاف إليه خارجاً كما في مبحث الآتي من الكتاب «والحصة الكلي مقيداً يجي» والحصة بالمعنى الأول مذكورة في الصحف العرفانية كثيراً، فعليك بالتثبت في ما يعتلك من الحصة والحصص حتى تكون على بصيرة في الحصة الوجودية، وفي الحصة المفهومية. فتدبر

تبصرة تحوي فائدة حسنة قال المصنف في أول هذه الغرر إن الوجود عند المشائية حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة، ويكن كثير من عبارات الشيخ في الشفاء والمباحث وغيرهما تنادي بأن تخالف الموجودات ليس بالذات بل بالماهيات المتقابلة، وبأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المختلفتان ليست إحديها شديدة الأخرى ولا الأخرى ضعيفة الأولى فلم يبق القول بالتباين على ظاهره من التباين في عباراتهم في الوجودات بمعنى تخالفها وتغايرها. والحق في ذلك ما نص به صدر المتألهين في أول الشواهد الربوبية حيث قال بعد جملة من إفاداته في الوجود ما هذا لفظه: «تفريع، فلا تخالف بين ما ذهب إليه من توحد حقيقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأكد والضعف، وبين ما ذهب إليه المشائون أقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتيش» انتهى

ولا يخفى عليك أن قوله عند التفتيش متعلق بقوله فلا تخالف. فتقول إطلاق التباين على التغاير في كلمات مشايخ العرفان والمشاء والحكمة المتعالية كثير جداً، فيقولون الحقائق متباينة فيحولها

الحقائق المتمايزة؛ و كثيرًا ما يصرّحون بالمغايرة بينها البتة، و شواهد ذلك من تعبيرات صاحب الأسفار و غيره أكثر من أن تحصى وعند التفتيش يرجع آراؤهم الى التوحيد الصمدي القرآني. مثلاً إن الشيخ قال في التعليقات: «إن وجود الأول مباين لوجود الموجودات بأسرها»، ثم قال بعد سطرين «الموجودات كلها من لوازم ذاته ولولا أنه من لوازمه لم يكن لها وجود ...» (ط مصر — ص ١٢١) فالمباين بمعنى المغاير فقط فافهم، وكم له من نظير.

و يمكن هاهنا نقل نبذة ممّا حرّرناه في رسالتي في الجعل حول التبصرة فإن تفصيل البحث يوجب الخروج عن سياق التعليقة والحق أن كلمات الشيخ الرئيس نص صريح في أن الوجود حقيقة صمدية وماسواه شئونه و ظلاله و آياته كما قال في المباحثات «إنّ الوجود في ذوات الماهيات لايختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالتأكد والضعف، وإنما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع ومافيها من الوجود غير مختلف بالنوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده».

وكما قال في التعليقات «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقًا بالغير هو مقوّم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته و مقوّم الشيء لايجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له».

وقال في موضع آخر من التعليقات أيضًا «الوجود إما أن يكون محتاجًا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقوّمة له، وإما أن يكون مستغنيًا عنه فيكون ذلك مقوّمًا له، و يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لايصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجًا والا تقوّم بغيره وتبدّل حقيقتها».

أقول ولعمري انه يجب ان يحمل عبارات الشيخ المذكورة من المحكمات، و يرجع كلماته الأخرى وكلمات غيره من هذا الشأن مما يوهم بظاهره تباينه من المتشابهات اليه.

و صاحب الأسفار بعد نقل كلماته المذكورة في الفصل الخامس من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه قال: «إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحكي جنبه من أن جميع الوجودات الامكانية والإنيات الارتباطية التعلقية اعتبارات و شئون للوجود الواجبي و أشعة و ظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية، ولايمكن ملاحظتها ذواتًا منفصلة و إنيات مستقلة لأن التابعية والتعلق بالغير و الفقر والحاجة عين حقائقها، لا أن لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجة اليه، بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق، فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة فليس لحقيقة إلا شئونها و فنونها و حيثياتها و

النسب، كما قالوا: لا تكثّر في مفهوم الوجود إلّا بمجرّد عارض الاضافة. وكما انّ الحصّة نفس ذلك المفهوم الواحد مع اضافة الى خصوصيّة داخلة بما هي اضافة، لا بما هي مستقلة في اللحاظ، لأنّها حينئذ تصير طرفاً، هذا خلف — كذلك معنونها، أعني الحصّة الحقيقيّة[٦٢] التي هي نفس حقيقة الوجود مع الاضافة الاشراقيّة وبحمل ذاتي، بما هي ربط محض، بحيث لا يخلو في اللحاظ عن الحقيقة.

والحصّة هي الكلّي مقيّداً بقيد، ومقصور لضرورة الشعر، تقيُّد جزء بما هو تقيّد، لا بما هو قيد، وقيد خارجيّ. فالحصّة لا تغاير نفس الكلّي إلّا بالاعتبار، لانّ القيد خارج والتقييد بما هو تقييد، وان كان داخلاً، لأنّه امر اعتباري لا حكم له في نفسه بل لا نفسيّة له بهذه الحيثيّة.

أطوارها و لمعات نورها و ظلال صورتها و شعب ذاتها» (الاسفار- ج ١ — ط ١ — ص ٩)

والمتأله السبزواري ايضا صرّح في تعليقته على الشواهد الربوبية بذلك التحقيق الذي قدّمناه و بيّنا انّ في هذا العصر خلاف ذلك من أنّ الوجود عند المشائين حقائق متباينة. وان شئت فراجع الى تعليقته على الشواهد (ط ١ — من الحجري — ص ٥)، و الى رسالتنا في الجعل (ط ١ — ص ٣٦). هذا ما اردناه من الايقاظ و الاستبصار في هذه التبصرة فاغتنمه فانه علق نفيس

وانت بالتأمل في ما اهديناه اليك تصدّق بان اعاظم الحكماء من المشاء واهل الحكمة المتعالية لا اختلاف بينهم في أمهات المسائل العقلية، كما انهم متوافقون مع أساطين العرفان فيها في اصول المسائل القلسفية العقلية الإلهيّة؛ والحق في ذلك ماقلته كرّة بعد كرّة في تصانيفنا العلمية انّ القرآن و العرفان و البرهان لا يخالف بعضها بعضا ولن يفترق أحدها الآخرين أبدا ، و صنفنا في هذا الموضوع الشريف رسالة عزيزة عزيزة الفاس منضدة على مقدمة و عشرة فصول طبعت بالعربية والفارسية كلتيهما. (ح. ح)

٦٢. اطلاق «الحصة» هنا من باب صنعة المشاكلة، وتطبيق عالمي الذهن والخارج. في الخارج تجلّ وانتساب اشراقي، وفي الذهن حصة وانتساب مقولي.

[٧]

غرر في الوجود الذهني

للشيء غير الكون في الأعيان　　كون بنفسه لدى الأذهان
للحكم إيجاباً على المعدوم　　ولانتزاع الشيء ذي العموم
صرف الحقيقة الّذي ما كثرا　　من دون منضماتها العقل يرى
والذّات في أنحا الوجودات حفظ　　جمع المقابلين منه قد لحظ
فجوهر مع عرض كيف اجتمع　　أم كيف تحت الكيف كلٌ قد وقع
فأنكر الذّهنيّ قوم مطلقاً　　بعض قياماً من حصولٍ فرّقا
وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت　　وقيل بالأنفس وهي انقلبت
وقيل بالتّشبيه والمسامحة　　تسمية بالكيف عنهم مفصحة
بحمل ذات صورة معقولة　　وحدتها مع عاقلٍ مقولة

[٧]

غرر في الوجود الذهني[1]

للشيء أي الماهية، غير الكون[2] في الأعيان، وهو الوجود الذي يترتّب عليه

---

١. و يعبّر عنه بالظهور الظلّي أيضاً. اعلم أيها السالك بل دري المعارف أن مبحث الوجود الذهني والظهور الظلّي عقبة كئود جدّاً، وأن كثيراً من مباحث الحكمة كالبحث عن العلم واتحاد العاقل بمعقوله و سيما أحوال الانسان بعد خروجه من هذه النشأة أعني به مباحث المعادين الجسماني والروحاني مبني عليه. وقد صنفت - بعون ربّي مفتاح الغيوب وفتاح القلوب - رسالة مسماة بـ «النور المتجلّي في الظهور الظلّي» منضدة على فاتحة و ثلاثة فصول و خاتمة؛ فالفاتحة في تحرير موضوع الرسالة، والفصل الأول يحوي رموزاً هي أصول مستنبطة تنتهي إلى اثني عشر أصلاً كل أصل لسانٌ عنيّ صادق في بيان حكم حكيم وأساس قويم بُني حقيقة الأمر في الوجود الذهني عليه، والفصل الثاني في تقرير حجج على اثبات الوجود الذهني، والفصل الثالث في ذكر اشكالات أوردت على الوجود الذهني و جواب عنها، والخاتمة في ذكر نبذة من المطالب الرئيسة التي تحويها الرسالة، و كأنها هذه التكملة الرسالة والرسالة قد طبعت منفردة طبعة مرغوبة فيها والله سبحانه مسهّل السبيل والهادي الى الدليل. (ح. ح)

٢. الماهية هي الصورة العلمية للشيءِ وهي محفوظة عند العلمي و صورتها الثابتة وإن تبدل وجودها أنحاء التبدلات. مثلاً إن هذه الشجرة العنصرية الخارجية ماهيتها صادقة عليها وهي عنصرية، و إذا رأيتها في منامك أوفي مكاشفاتك تنشئة طها وجود خيالي مجرد من المادة وتوابعها العنصرية لكن تلك الماهية صادقة عليها بلا تفاوت في الصدق وإن تفاوتت الشجرة في الوجودين. وليس معنى التبدل أن ذلك الوجود الخارجي من حيث هو وجود خارجي تبدل بالوجود الذهني لأن هذا المعنى هو التجافي المحال و انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها. والماهية بعرضها الكلية والعموم وكل

الآثار المطلوبة منه، يكون نفسه و ماهيته. هذه إشارة إلى ما هو التحقيق، من أن الأشياء تحصل بأنفسها لدى الأذهان؛ وهو الوجود الذي لا يترتّب عليه تلك الآثار، لم

ما يعرضه الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود، وإن شئت قلت الماهية حيال الوجود؛ و مفهوم الوجود الذي يعرضه الكلية والعموم يكون وجهًا من وجوه حقيقة الوجود و حكاية عنها لا كنهًا لها و عينها فكيف الماهية بالنسبة إليها. وفي آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر و الأعراض من الأسفار «جاز أن يكون ماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة و نشآت مختلفة كيف و قد ترى معنى واحدًا في هذا العالم تارة موجودًا بوجود استقلالي تجردي، و أخرى موجودًا بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركة بين الملك والحيوان...» (ج ٢ — ط ١ — ص ٨١).
(ح.ح)

٣ الأشياء هي الماهيات المعبّر عنها بالصور العلمية والأعيان الثابتة أيضًا. الماهيات اصطلاح فلسفي، و الأعيان الثابتة اصطلاح عرفاني، والفريقان يعبّران عنها بالصور العلمية كما نصّ مثلاً الشيخ الأكبر الحاتمي في الفص الموسوي من فصوص الحكم و كذا العلامة القيصري في شرحه بأن الأعيان الثابتة هي الصور العلمية (ط ١ — ايران — ص ٤٤٨) و وصف الأعيان بالثابتة للتمييز بين الصور العلمية و بين الأعيان الخارجية فقط لا أن الثبوت في مقابل الوجود فإن الثبوت مساوق للوجود.

والأشياء تحصل بأنفسها لدى الأذهان وهو الوجود الذي لا يترتب عليه تلك الآثار الخارجية، وهذا الحصول يسمى بالوجود الذهني و بالظهور الظلي. و نزيدك بيانًا فنقول: لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها و تصدر عنها آثارها من الإضاءة و الإحراق و غيرهما، و هذا الوجود يسمّى وجودًا عينيًا و خارجيًا و أصيلاً، و هذا مما لا نزاع فيه إنما النزاع في أن للنار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا تترتب به عليها تلك الأحكام و الآثار أولا؟ و هذا الوجود الآخر يسمّى وجودًا ذهنيًا و غير أصيل. و كثيرًا ما يعبّر عن الوجود الذهني بالظهور الظلّي أيضًا. و هذا الظهور الظلي هو في الحقيقة العلم بالأشياء من حيث أن الصورة العلمية مما ينظر بها مقيسة إلى الخارج عنها لا من حيث إنها مما ينظر فيها و ملحوظة في نفسها. والوجود الذهني غير وجود الذهن لأن الذهن قوة للنفس على اكتساب العلوم، وأما الوجود الذهني فهو أن يوجد في الذهن وجود مطابق لما في الخارج وحاك له. (ح.ح)

فقل «في الأذهان» للاشارة الى ان قيام الأشياء بها قيام صدوري، لا حلولي[٤] كقيام الأشياء بالمبادي العالية، ولاسيّما مبدأ المبادي.

ثمّ اشرنا الى وجوه من الادلّة[٥] الاوّل قولنا: للحكم إيجاباً، اي لحكم حكماً ايجابياً[٦] على المعدوم، أي مالاوجود له في الخارج، كقولنا: «بحر من زيبق بارد بالطبع»، و «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدّين»[٧]. وثبوت[٨] شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. واذ ليس المثبت له هنا في الخارج، ففي الذهن.

والثاني قولنا: لانتزاع الشّيء ذي العموم، اي لتصوّر مفهومات تتصف بالكليّة والعموم، بحذف ما به الامتياز عنها، و للتصور اشارة عقليّة، والمعدوم المطلق[٩]

---

٤. اما الصور الخيالية، فلأن النفس بانشاء النفس في عالمها صوراً مجردة، تجرّداً برزخياً مثالياً. واما الصور العقلية فقيامها بالنفس البسيط صدوري، كما قال الحكماء: انّ النفس البسيط الذي هو مقام شامخ من النفس، خلاق للمعقولات التفصيلية.

٥. الأسفار ج ١، ص ٢٦٨ (م ط)

٦. أي حكماً صادقاً ايجابياً. صاحب الأسفار أتى بستّ حجج على اثبات الوجود الذهني عبّر عن الثلاثة الأولى منها بالطرق، وعن الرابعة منها بقوله و من الاستبصارات، وعن الخامسة منها بقوله و من المرشدات، وعن السادسة منها بقوله ومما ينبهك على ما نحن بصدده. ومن الواردات التي رزقنا بها هي حجة أخرى بالغة ورتبتها على اثبات الوجود الذهني حررناها في «النور المتجلّي في الظهور الظلّي». (ح.ح)

٧. وكذا العكس، والاجتماعان لايوجدان في الخارج فلابد من أن يوجدا في الذهن فثبت المطلوب. (ح.ح)

٨. الواو حالية. أي والحال أن ثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له واتصاف المعدوم بالصفات الوجودية محال، واذ ليس المثبت له هنا في الخارج ففي الذهن. (ح ح)

٩. والتحصيل ان الشقوق اربعة. فان الكلّي مثلاً، اما معدوم، فالمعدوم لايشار اليه. واما انه ليس له الا شيئية الماهية، فيلزم تقرر الماهية منفكة عن كافة الوجودات كما يقول به المعتزلة. وهو باطل. واما موجود في الخارج، فلايكون كلياً، اذ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد. واما موجود في الذهن، فهو المطلوب.

لا بشرط منه مطلقاً، فهي بنحو الكلّيّة موجودة، وإذ ليس في الخارج — لأنّ كلّ مايوجد في الخارج جزئيّ — ففي الذهن.

والثّالث قولنا: **صرف الحقيقة**، أيّة حقيقة كانت، الّذي صفة صرف ما، مائيّة، **كثرا** — الألف للإطلاق — من دون **منضمّاتها**، أي غرائبها ولواحقها، كالمادّة ولواحقها، **العقل يرى**، أي يعرف، «فصرف الحقيقة» مفعول «يرى» قدّم عليه.

والحاصل انّ صرف كلّ حقيقة، بإسقاط إضافته عن كلّ ماهو غيره من الشّوائب الأجنبيّة، واحد، كالبياض فانّه إذا أسقط عنه الموضوعات، من الثّلج والعاج والقطن وغيرها، واللواحق، من الزّمان والمكان والجهة وغيرها، ممّا لحقه بالذّات أو بالعرض، كان واحداً، إذ لا ميز في الشّيء[10] فهو بهذا النّحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه، المحذوف عنها ماهو من غرائبه، موجود بوجود وسيع[11] وإذ ليس في الخارج لأنه فيه بنعت الكثرة[12] والاختلاط، ففي صقع شامخ من الذّهن.

وهذه الوجوه الثلاثة[13] فروقها جليّة، لأنّ بعضها يثبت المطلوب من مسلك موضوعيّة الموجبة، وبعضها من مسلك الكلّيّة، وبعضها من مسلك الوحدة.

وأيضاً بعضها من مسلك التصديق[14] وبعضها من مسلك التصوّر[15].

١٠. فلو كان فيه كثرة وميز، انضمّ إليه موضوعات أو مكانات أو زمانات، أو غير ذلك، إذ الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر بنفسه. هذا خلف، إذ المفروض تجرّده عنها.

١١. وليس بمعدوم مطلق، لأنّ الوحدة مساوقة للوجود، بل عينه، ولأنّه مشار إليه بالعقل.

١٢. دفع لما يتوهّم انّ صرف كلّ حقيقة، هو الكلّي الطبيعي، وهو موجود في الخارج، فلا يثبت به الوجود الذهني. وبيان الدفع انّ الطبيعيّ موجود بنحو الكثرة والاختلاط، لأنّ وجود الطبيعي عين وجود أشخاصه، والعقل يدرك الصرف الواحد وهو في الذّهن.

١٣. سيأتي آنفاً (م. ط)

١٤. وذلك كالأوّل. (ح. ح)

١٥. وذلك كالآخرين. (ح ح)

ولانّ مبادیها مختلفة، فانّ مؤنة قاعدة الفرعية لا تحتاج اليها فيما عدا الأوّل، وكذا مبادي الآخرين[16]. فلاوجه لما نسب المحقّق اللاهيجي في الشوارق[17]، بعد نقل مسلك الكلية عن الموقف[18] وشرح المقاصد[19]، انّ هذا داخل في الوجه الذي تمسّك فيه بالحكم الايجابيّ على المعدوم.

والذات اي الماهية، وذاتياتها[20] في أنحاء الوجودات الخارجية والذهنية، عالية كانت او سافلة[21]، حفظ، كما اشتهر بينهم انّ الذاتي لا يختلف[22] ولا يتخلّف[23]. فهذا حكم صدّقه العقل، ولكن عارضه و نازعه انّ جمع المتقابلين منه، أي من انحفاظ الذات والذاتي، قد لحظ، ولزم سطر بعض نقض[24]، وهو محال. فجوهر مع عرض[25] كيف اجتمع؟

---

١٦. المناط في الثاني هو انّ التصوّر شارة عقلية. والمناط في الثالث هو أنه لاميز في صرف الشيء. وقد حرّفت العبارة في بعض النسخ المطبوعة من قبل هكذا: «بخلاف مبادي الآخرين» مكان «وكذا مبادي الآخرين». (ح. ح)

١٧. شوارق الالهام، ج ١، ص ٨٦ (حجرية)

١٨. المواقف في علم الكلام، الايجي، ص ٥٢، عالم الكتب، بيروت. (م. ط)

١٩. شرح المقاصد، للتفتازاني، ج ٤، ص ٣١٥، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، ط ١، عالم الكتب، بيروت. (م. ط)

٢٠. ذاتيات الماهية هي أجزاؤها من الجنس والفصل. (ح. ح)

٢١. أي العقول السماوية والعقول الكلية التي هي كينونات سابقة وبرزات في النشأت العينية. فكما انّ كلّ الحروف في مداد رأس قلم الكاتب بنحو الجمع، ثمّ في لوحه بنحو التفصيل، كذلك جميع الحروف التكوينية في القلم الأعلى بنحو الوحدة والجمع، وفي اللوح المحفوظ بنحو التفصيل، وفي لوح المحو والاثبات بنحو التقدّر والماهية محفوظة بعينها في النشآت، كالهيولى الباقية في الاحوال.

٢٢. أي أجزاء الذات لا تختلف أي لا يتبدل بعض أجزاء الذات بالغير. (ح. ح)

٢٣. أي لا يسقط بعض أجزاء الذات في بعض أنحاء الوجودات. (ح. ح)

٢٤. أي، كما انّ ذلك التصديق من العقل، كذلك هذه المعارضة بنظر العقل.

٢٥. لا بدّ لك من الرجوع الى الفصل الثالث من «النور المتجلّي في الظهور الظلّي» فانّ الإشكالات

هذا تعيين للمتقابلين. بيان اللزوم انّ حقائق جوهرية، بناء على ان الجوهر جنس لها — وقد تقرّر انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات، كما سوف اليه ادلة الوجود الذهني — يجب أن تكون جواهر اينما وجدت، وعن حالّة حين تحصّت، فكيف جاز ان تكون حالّة، كما هو مذهبهم في الذهن، وهو محلّ مستغن عنه في وجوده، والحالّ في المستغني عرض؟

أم — منقطعة بمعنى بل — كيف تحت مقولة الكيف كلٌّ من المقولات التسع قد وقع؟ هذا اشكال آخر أصعب من الاوّل. بيانه ان القوم قد عدوا العلم كيفا نفسانياً، والعلم عين المعلوم بالذات، والمعلوم قد يكون جوهراً وقد يكون كما وقد يكون مقولة أُخرى، فيلزم اندراج جميع المقولات في الكيف. وانما قلنا «هذا أصعب من الاول»، لأنّ العرض عرضي عام للمقولات التسع العرضيّة، لكونه من العروض[٢٦]، وهو وجودها في الموضوعات، فليس كثير اشكال[٢٧] في كون الجوهر الذهني عرضا، اذ لايصير جنساً له، بخلاف الكيف، فانه جنس عال. فاذا كانت الصورة

الواردة على الوجود الذهني وأجوبتها و مطالب أخرى شريفة حولها قد حرّرت أتم تحرير فيه على الإستيفاء، والإتيان بها يوجب الإسهاب والخروج عن سياق تعليقة الكتاب، ولا يمضي ذكر خلاصتها لنفاستها. (ح- ح)

٢٦ـ وهو نسبة الطروّ والحلول. ولما كان وجود الاعراض، في انفسها، عين وجودها لموضوعها، فلنا هو وجودها، وبالجملة عروض الشيء، أو وجوده، بعد تمامية ماهيته بمقوماتها. فكما انّ الوجود زائد على الماهية، فالعرضيّة زائدة على الكم والكيف، الى آخر المقولات. فظهر انها ليست جنسا لها، ومعلوم انها، لوكانت جنساً، لم يكن المقولات اجناساً عالية.

٢٧ـ يتصور في بادئ النظر ان هذا بمعنى نفيه منه فان مفهوم العرض لاينتزع إلا من إحدى المقولات التسع و حينئذ يؤول الأمر الى اجتماع المقولتين و وحدة الاثنين فالمحذور على السواء في كلا الاشكالين؛ ولكن دقيق النظر ناطق بأن هنا أشياء كثيرة ليست داخلة تحت المقولات العشر وكذا أعراض غير داخلة عندهم في المقولات التسع كالنقطة والوحدة و عليه يصحّ قوله هاهنا: «فليس كثير اشكال في كون الجوهر الذهني عرضًا.» فتدبر. (ح- ح)

العلمية جوهراً، كالإنسان والفرس، وكمّاً او وضعاً، كالسطح والانتصاب، لزم ان يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين، وتحت جنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته؛ واذا كانت كيفاً محسوساً مثلاً، كالسواد، لزم أن يكون شيء واحد كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً معاً. فهذه الاشكالات جعل العقول حيرى، والافهام صرعى، فاختار كلٌّ مهرباً.

فانكر الوجود الذهنيّ، فراراً من هذه ونظائره، قوم من المتكلمين[28] مطلقاً، وان كان بنحو الشبح، وجعلوا العلم بالشيء بمجرّد الاضافة[29]. ويبطله العلم بالمعدوم وعلم النفس بذاته.

وبعض، وهو الفاضل القوشجي[30] قال بالذهن من حصولين فيه — في المنكر

---

٢٨. المواقف، ص ٥٢ وايضاً شوارق الالهام، ج ١، ص ٤٨. (م. ط)

٢٩. فان كانت مع الوضع فهو العلم الاحساسي؛ وان كانت مجرّدة عنه، فان كانت الاضافة الى واحد من الجزئيات المثالية، اضافة ضعيفة، فهو العلم الخيالي. وان كانت الى كلّها من نوع او انواع، فهو العلم العقلي. ومن جعل الاضافة في التخيّل الى عالم المثال، وفي التعقل الى الصور الكلّية التي في العقل الفعّال، فليسوا قائلين به.

وعلى اي تقدير فالعلم الذي هو اعلى رتبة من سائر الكمالات، لايحدث به شيء متأصّل حسنه في النفس — «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

ويبطله ايضاً انه لايمكن تقسيم العلم حينئذ الى التصور والتصديق.

٣٠. القوشجي هو علاء الدين ملا علي شارح تجريد الاعتقاد للمحقق نصيرالدين الطوسي — وشرحه عليه معروف بالشرح الجديد قبال الشرح القديم للشيخ شمس الدين محمود بن عبدالرحمن الاصبهاني — ومؤلف رسالة في الهيئة وفي الحساب بالفارسية، وشارح الزيج الالغ بيكي، واليه انتهت رياسة مرصد سمرقند بعد وفاة غياث الدين جمشيد القاشاني، وبالجملة هو من أكابر العلماء وأعاظم ابناء التحقيق في علوم عديدة وفنون متنوعة.

وأما نظره الشريف في دفع الاشكال من الفرق بين الحاصل في الذهن وبين القائم به فمبني على الفرق بين الحمل الأولي الذاتي وبين الحمل الشائع الصناعي بلا فرق، وانما الفرق في التعبير فقط أعني انه عبّر بالحاصل في الذهن والقائم به، وصاحب الأسفار عبّر بالحمل الأولي الذاتي والحمل

الّذي بالتنويع اشارة الى ما اصطلح عليه — فرقًا. فقال: «إنّ في الذهن، عند تصوّرنا الجوهر، أمرين: أحدهما ماهية موجودة في الذهن، وهو معلوم و كلّي وجوهر وهو غير قائم بالذهن[31] نعتاً له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان و المكان[32]، وثانيهما موجود خارجي[33،34] وعلم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذٍ

الشائع الصناعي وتبعه المصنف فانه ناظر في تقرير ما قاله القوشجي الى ما في الأسفار لأنه أتى بذلك التمثيل في تصوير مرام القوشجي و نحوه ماجرى في تعليقة منه على الأسفار في المقام ولكن قال فيه بعد ذكر المشبه به اعني به المرآة من هنا لفظه: فهكذا في المرآة التي هي الذهن نفسه لكل شيء يدرك ثلاث صور: الصورة الخارجية التي هي معلومة بالعرض، والصورة الذهنية التي هي حاصلة في الذهن لاقائمة به وهي الأمر الذهني عنده، و الصورة الخارجية القائمة بالذهن وهي الامر الخارجي عنده، فتكل مقابل موضوع على حدة. ولكن حاشاه أن ينحوه بأنّ الذهن مثل كأس من بلور، اذا تصور الانسان صورة جوهرية يحصل منها صورة جوهرية في وسط تلك الكأس غير ناعتة لها، ثمّ ينعكس من تلك الصورة الحاصلة فيه صورة أخرى قائمة بالكأس ناعتة لها. وأما الأمر في الحصول والقيام هو ما اشرنا اليه من اختلاف المحلّين، و التمثيل المذكور ليس من القوشجي بل من المصنف لتوضيح مراد القوشجي على زعمه. وبالجملة فمن بالتدبر في عبارة القوشجي حول حصول الشيء في الذهن واتصاف الذهن بذلك الشيء يعلم أنّ ماهيّة و حدة فرد من ذهنية جوهرية كانت أو غيرها لها نحو وجود نفساني وعنوان مرآتي فالأول قائمة بالذهن، و الثاني حاصلة فيه على اصطلاحه و مآله إلى ما اشرنا اليه من المحلّين. و يا ليت المصنف نقل عين عبارة القوشجي اولاً ثمّ بيّن مراده، و عليك بعناية في اوائل شرحه على تجريد الاعتقاد عند قول المحقق الطوسي «وهو أي الوجود — ينقسم الى الذهني والخارجي والالبطلت الحقيقة» (ط ١ من الرحلي الحجري - ص ١٦) وراجع الى الفصل الثالث من النور المتجلّي في الظهور الظلي. (ح ح)

٣١. وعليه يلزم عند تصورنا السواد مثلاً قيامه بذاته لا بالموضوع فلا يكون جوهرًا، ولا عرضًا ايضًا لقيامه في الذهن بذاته. (ح. ح)

٣٢. متى لافتراق الحصول في الشيء عن القيام بالشيء. فان الزمان مثلاً، عرض غير قار. والحاصل فيه جوهر، كالجسم، والنفس، بما هي نفس. ولايلزم جوهر بالعرض. ومعنى حصوله فيه ان له نسبة الى قدر من حركة الفلك بالحدوث فيه، بل له اليه نسبة مخ طية، بما هو موجود طبيعي.

٣٣. لأنّ هيئة القائمة بالموجود الخارجي، موجودة خارجية

٣٤. المراد بالخارجي موجود ذهني باعتبار أنّ النفس من خارج أيضًا (ح. ح)

لايرد اشكال. أمّا «الاشكال»[٣٥] من جهة كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، أوعلماً ومعلوماً، او كلياً وجزئياً»[٣٦] انتهى.

وتصويره انه، اذا فرض مشكّل مخروطاً مرآة من بلور او مآء من جميع الجوانب، بحيث انطبع صورته فيها، فهيهنا أمران أحدهما شيء ليس قائماً بالمرآة، ولكنه فيها، وهو الصورة؛ وثانيهما شيء قائم بالمرآة، وهو نفس الصورة المنطبعة. فقس عليه مافي مرآة الذهن. هذا مذهبه، وفيه[٣٧] مافيه[٣٨].

---

٣٥. حصر الاشكال من وجوه ثلاثة: احدها ما مرّ، وثانيها كون شيء واحد علماً ومعلوماً، من حيث ان العلم له حكم، والمعلوم له حكم آخر. نعلم بالبرد، صفة النفس، لا البرد، ونعلم بالكفر، صفة المؤمن، لاالكفر. واتصف بالعلم عين ذات العالم، لا العالم. وثالثها كون شيء واحد كلياً وجزئياً، من حيث انّ الموضوع من جهة التشخصات بالكلي الذي في نفس شخصية جزئي.

واستحسن في دفع الثاني ان العلم والمعلوم متحدان، وان كانا متحدين بوجه، الا انهما متغايران بمغاير الوحيد والاضافة. أي من جهة الوجود، علم، ومن جهة الماهية، معلوم. وفي دفع الثالث، ان الكلي في ذاته، وان كان جزئياً، كما ذكره، الا انه، اذا قيس الى الاشخاص الخارجية والذهنية، ولوحظ مشمولها له، فهو كلي. وقد دفع الاول فهو طويل الذيل، وسنشير.

٣٦. شرح تجريد الاعتقاد، قوشجي، ص ١٣ و ١٤، ط رحلي – بدون رقم (م. ط)

٣٧. فانه على ذلك التقرير والمثل إن أراد ان هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقاً لما ذهب اليه المحققون فلايفي إلاّ بدفع اشكال كون شيء واحد علماً و معلوماً، كليّاً و جزئيّاً؛ وأما إشكال كونه جوهرًا و عرضًا فبمجرد ما ذكره لايخرج عنه الجواب، وإن أراد أنهما شيئان متغايران بالذات فيرد عليه بأنه مخالف للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل و برهان لأنه جمع بين المذهبين من المثلية والشبحية لأن ذلك القائم شبح للموجود الخارجي، و ذلك الحاصل مثل له في الماهية و لازمها؛ أو جمع من حيث القول بصورتين والقائل بالمثلية قال بصورة واحدة، والقائل بالشبح ايضا قال بصورة واحدة ولم يقل أحد بصورتين. (ح. ح)

٣٨. لأنه خلاف الوجدان، ولانه جمع بين القول بالشبح والمثلية، لانّ ذلك القائم شبح للموجود الخارجي، وذلك الحاصل مثل له. و وجهه واضح. وفيه محذورات اخرى تطلب من كتب اخرى، كالاسفار والشوارق، وأنا، في تعليقتي على الاسفار، ذكرت له توجيهاً وجيهاً على طريقة الاشراق، ليس هنا موضع ذكره

وقيل، والقائل جماعة من الحكماء[39][40]: بالأشباح لا بالأعيان الأشياء تحصل في الذهن، فلا يلزم كون شيءٍ واحدٍ جوهراً وعرضاً، أو جوهراً وكيفاً، مثلاً، لأنّ شبح الشيء في قوة الوجود فرع بقاء ذي الشبح الذاتي. وعلى القول بالشبح، لا يحصل بنفسه وماهيته في الذهن.

وأنت خبير بأنّ الوجوه الدالّة على ثبوت الوجود الذهني، إنّما دلالتها على وجود حقائق الأشياء وماهياتها في الذهن، لا ما يغايرها في الماهية[41] ويوافقها في بعض الأعراض، كما لا يخفى.

وقيل، والقائل هو السيّد السند صدر الدين[42]: تحصل الأشياء في الذهن

٣٩. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، ص ٣٠٢. وهو مذهب أفلاطون والأقدمين. (م. ط)

٤٠. يقولون إنّ الحاصل في الذهن ظلّ من المعلوم وأنموذج له، به نوع محاكاة عنه كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً على الجدار، وكمحاكاة اللفظ والكتابة إلّا أنّ محاكاتها للمعاني بحسب الوضع، ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة. وأورد عليهم بأنّ دلائل الوجود الذهني دالّة على أنّ للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن لا أمر آخر مباين لها في حقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية، إذ لا يقول أحد إنّ كتابة زيد واللفظ الدالّ عليه هو زيد بعينه بخلاف صورته المدركة فإنّه يجري عليه أحكامه ويحمل عليها ذاتياته وعرضياته.

ثم لنا في الأصل الخامس من الفصل الأول من كتابنا «النور المتجلّي في الظهور الظلّي» تحقيق أنيق وحدس ثاقب وشواهد قوية في القول بالشبح بأنّ ماهيات الأشياء لمّا لم يظهر عنها آثارها الخارجية في الذهن أطلق هؤلاء الأعاظم عليها لفظ الأشباح، لا الأشباح على الوجه الرائج الذي أسندوه إليهم، فارجع إليه. (ح. ح)

٤١. ولو غايرها في الماهية، لم يكن الوجود الذهني لهذه الماهيات، ولا لماهية واحدة، عوضاً من الوجود. ومن المفاسد العظيمة، على القول بالشبح، لزوم كون العلوم جهالات، لأنّ العلم بالشيء انكشافه بما هو عليه. وإذا عرف شيء من معلوماته، لم يكن هذه الماهية تلك الماهية. وقد يوجّه الشبح بأنّ الماهية، وإن كانت محفوظة، إلّا أنّها مأخوذة مع الوجود الذهني، شبح لها مع الوجود الخارجي، كما يقال: «الوجود الذهني الوجود الظلّي».

٤٢. الأسفار، ج ١، ص ٣١٥. (م. ط)

بالأصل، أي بأنفسها وماهيّاتها، وهي، أي والحال أن أصل الماهيات انقلبت، وقد بيّن مذهبه هذا القائل بعد تمهيد مقدّمة بأنّه[43]، لمّا كانت موجوديّة الماهية[44] متقدّمة

---

٤٣. راجع الى الفصل الرابع من المنهج الثالث من المرحلة الاولى من الأسفار فان تلك المقدمة مع تقرير القول بالانقلاب مذكورة في اول ذلك الفصل. (ج ١- ط ١- ص ٧٧). (ح ح)

٤٤. يعني موجودية الماهية محموليتها لأن الماهية قبل الحمل عدم صرف؛ و بعضهم توهم من لفظة «موجودية الماهية» انها تدل على اصالة الوجود، وهذا التوهم وهمٌ جدًّا لأن السيد الصدر الشيرازي كان قائلاً باعتبارية الوجود و متصلباً فيها، و حق كما بيّنه ان موجودية الماهية عنده بمعنى محموليتها.

والسيد السند هذا هو الامير صدرالدين محمد بن ابراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي والد الميرغياث الدين منصور، المشهور بالسيد السند صاحب التعليقات عديدة، كانت بينه و بين معاصره العلامة جلال الدين الدواني مناظرات قتل سنة ثلاث و تسعمائة على أيدي التركمانية الديار بكرية.

ذهب السيد إلى أن الماهية أصل في التحقق والوجود اعتباري، و موجودية كل شيءٍ هي كونه متحدا مع مفهوم الوجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه في الفارسية بهست و مرادفاته، وليس له مبدء اصلاً لا في الذهن ولا في الخارج، فالوجود في كلامه بمعنى المحمول والمحمول هو الماهية، و كذلك الموجودية بمعنى المحمولية، والوجود بمعنى الحمل؛ ورأى أن الماهيات الخارجية ماعدا الكيف منقلبة بأنفسها في الذهن الى الكيف، فبالانقلاب اندفع الإشكالات الى مدار حيثها على ان الوجود الذهني باق على حقيقته الخارجية.

ولايخفى عليك أن الانقلاب الكذائي فاقد عن الأمر المشترك بين الأعيان الخارجية و بين الصور الذهنية الا أمراً مبهماً عاماً كالموجودية و الشيئية و نحوهما مما لايصلح أن يقال انه انقلب من كذا الى كذا والحال أن الانقلاب لايصح بدون الأمر المشترك، والأمر المبهم العام الذي هو صرف الإعتبار العقلي لايصلح للاشتراك بينهما؛ وأن الوجود الذهني علم، والعلم بالشيء انكشافه بما هو عليه فكيف يكون هذا ذاك مع الانقلاب الكذائي الذي هو فوق المغايرة الشبحية التي ذهب اليها القائلون بالأشباح بمراحل لأن هاهنا اعني في الانقلاب مباينة تامة بين الأعيان الخارجية و بين الصور الذهنية، و هناك اعني في القول بالشبح مشابهة ومحاكاة في الجملة، ومن المفاسد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالات فكيف في الانقلاب. نعم لو كان السيد قائلاً بأصالة الوجود لكان لقوله مجال لأن الوجود معروض بالتشكيك على مراتب هو فيها اصل محفوظ و سنخ باق، والماهية مثار الإختلاف فأنّى لها هذا العرض العريض؟

على نفسها[٤٥]، فمع قطع النظر عن الوجود، لا يكون هنالك ماهيّة أصلاً. والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة. فإذا تبدّل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن، لا استبعاد أن يتبدل الماهية أيضاً. فإذا وجد الشيء في الخارج، كانت له ماهيّة، إما جوهر أو كمّ أو من مقولة أخرى. وإذا تبدّل الوجود، ووجد في الذهن، انقلبت ماهيته، وصارت من مقولة الكيف. وعند هذا اندفع الإشكالات، إذ مدار الجميع على أنّ الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية.[٤٦]

فإن قلت: كيف يجوز السيد هذا مع إفراطه في القول باعتبارية الوجود، وأن لا فرد له خارجاً ولا ذهناً، وأن لا قيام له ولو عقلاً بالماهية، بل مناط موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الوجود كما ينادي به قوله موجودية الماهية متقدمة على نفسها؟

والجواب أن مراده بالموجودية المتقدمة هي الماهية الصادرة عن الجاعل، و بالماهية المتأخرة نفس شيئية الماهية من حيث هي التي اعتباريتها اتفاقية، إلا أنه يقول كل ما هو في الخارج بعد الصدور ماهية من الماهيات، و كذا كل ما هو في الذهن؛ فإنه يشار إليه أنه ماهية نفسها بعد الصدور هي الموجود، وليس مفهوم الوجود فيها حكاية عن أمر ينضم إليها في شيء من الموطنين لأن الوجود نفس كون الماهية و تحققها لا أنه أمر ينضم إليها. وكما أن القائل بأصالة الوجود ينكر الشيئين و يقول مناط موجودية الإنسان اتحاد مفهومه مع فرد من الوجود الحقيقي إذ لا يحاذي شيء مفهومه حتى ينافي الاتحاد، كذلك صوب السيد لا يحاذي مفهوم الموجود شيء سوى نفس الماهية فهو متحد معها وليس هنا شيئان يحاذيهما لا أن هنا إنسان و مفهوم موجود، و هكذا. (ح. م)

٤٥. لعلك تقول: كيف يقول السيد بهذا، وهو يقول بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود؟ فأقول: مراده تقدم الماهية الخارجية على استواء الطرفين، المستحقة لحمل الموجود، باكتسابها حيثية المجعولية على الماهية من حيث هي هي، تقدماً بالأحقية، وعبارة أخرى، الماهية المتحدة مع مفهوم الموجود، متقدمة على الماهية التي لم تتحد. لكن المناسب لأصالة الماهية أن يقول: الماهية متقدمة على الوجود بالتجوهر، كما يقول سيد المحققين الداماد، والمحقق الدواني، و المحقق اللاهيجي، قدست أسرارهم.

٤٦. وأما عند السيد فلم يبق الوجود الذهني على حقيقته الخارجية كما علمت فاندفع الإشكالات التي مدارها على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية. (ح. ح)

أقول: مدار الإشكال كون شيء واحد[47] جزئياً وكلياً ليس عينه.[48]

ثمّ أورد على نفسه بأن هذا هو قول بالشبح،[49] وأجاب بأنّه ليس للشيء، بالنظر إلى ذاته بذاته،[50] حقيقة معيّنة،[51] بل بوجود خارجي بحيث إذا وجد في الذهن، انقلب كيفاً، وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج، كانت عين المعلوم الخارجي.[52]

ثمّ أورد سؤالاً آخر، بأنّه كيف يتصور هذا الانقلاب، ويكون بين الموجود الذهنيّ[53] والخارجي[54] مادة مشتركة،[55] كما قرّروا الأمر في الهيولى المبهمة،[56] وليس كذلك.

---

٤٧. إذ مدار جزئيته على كون موضوعه من جملة المشخصات، ومدار كليته على أن كل شيء في العقل، حذف عرضه، سواء كان ذلك الشيء نفس الوجود الخارجي، أو شبحه أو ممثله.

٤٨. أي ليس على مذاق الوجود الذهني على حقيقته الخارجية. (ح. ح)

٤٩. ويرد عليه أنه على هذا لا يكون الأشياء بأنفسها حاصلة في الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقة. (ح. ح)

٥٠. هذا جواب على الوجود الحقيقي وليس هناك سوى مفهومه؛ والماهية مثار الاختلاف بأنواعها وأجناسها وغيرها. والسند هو أنه ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته حقيقة معيّنة حتى يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج. (ح. ح)

٥١. حتى يكون عالمها سنخها، بل له إبهام، مثل أنه الأمر الدائر بين الجوهر والكيف. وما قال [illegible] الموجود، مثل ما يقال في تفسير الكلي بالمطابقة للكثيرين، مع أنّ المطابق موجود مجرد، والكثيرون ماديون مثلاً، وبينهما غاية البعد، إذ المراد بالمطابقة أنه، لو حصل الكلي في الخارج، كان عين الأفراد، ولو حصلت في العقل، صارت عين ذلك الكلي المجرد، إذ حذف غرائبها.

٥٢. فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه ولو انقلبت إلى حقيقة أخرى فذلك حاصل، وإن أريد أنها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم عليه دليل إذ مؤدّى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند الحكم وفي الذهن يحكم عليه فلا يبقى أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر. (ح. ح)

٥٣. أي الصور العلمية. (ح. ح)

٥٤. من الجواهر والأعراض. (ح. ح)

٥٥. تكون بحسب الوجود الظلي كيفاً وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم. (ح. ح)

٥٦. في ذاتها حتى لا تتم وهي باقية والصورة تتغير تارة ماء وتارة هواء وظاهره ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات. وبعبارة أخرى قالوا في تعريف انقلاب العناصر بعضها إلى بعض

وأجاب بأنّه إنما يستدعي الانقلاب مادة، لو كان انقلاب أمر في صفته[٥٧] أو صورته[٥٨]؛ وأمّا انقلاب نفس الحقيقة[٥٩] بتمامها إلى حقيقة أُخرى، فلا[٦٠]. نعم، يفرض العقل[٦١] لتصوير هذا الانقلاب أمراً مبهماً[٦٢] عامّاً.

هو أن يخلع كل واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر آخر ومادة مشتركة بين الصورتين، وتلك المادة هي الهيولى وإبهامها كإبهام الجنس من حيث إنها دائرة بين هذه الصورة وبين تلك الصورة في تحصّلها العيني الخارجي، ولا يخفى أن الهيولى أمر موجود مشترك في الصور الكائنة الفاسدة سواء قلنا بالحركة في الجوهر أم لم نقل، فيقال ليستفيد من الأمر المشترك في العيني والذهني اللذين هما شيئان متصفان مع أن الماهية مثار الكثرة والاختلاف. (ح. ح)

٥٧. كانقلاب الأسود أبيض. (ح. ح)

٥٨. كانقلاب النطفة جنيناً، أو انقلاب الماء هواء بعلاج. (ح. ح)

٥٩. هذا القول ليس أولى من أن يقال: هما حقيقتان ونسبتها وإن ليس فيها مادة مشتركة، فلم تقول: هذه نفس تلك؟ وإذا لم تكن مادة مشتركة في انقلاب أمر في صفته أو في صورته، بل بياض وسواد أو صورة نوعية مائية وصورة نوعية هوائية، هل يمكن صدق انقلاب أحدهما عن الآخر؟ أو بمجرد استعمال* لفظ الانقلاب، يكون أحدهما عين الآخر.

٦٠. أي فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة فيها. قال المصنف في حاشية الأسفار: «إن هذا الشيء عجاب، إنه السيد الجليل إذا لم يمكنه إثبات أمر مشترك بين المختلفين فلا يكون مصرّاً على أن إحديهما هي الأخرى، وما تدعي للإنسان أن يقول السماء هي الأرض وليس في نظر عقله منها شيء أصيل إلا ماهيتها وهي ليست إلا مثاراً للاختلاف والبينونة وتصحيح أين أحدهما من الآخر لا هو هويته والوجود الذي هو جهة وحدة الماهيات ومصحح هو هويته عنده اعتباري محض...» (ج ١ ــ ط ٤ ــ ص ٧٨). (ح. ح)

٦١. وليس هذا إلا حمل سد البطلان سداً لصحته عن عدم لا يتصور جوهر بحقيقته أبداً لأنه إذا تصور انقلب بتمام حقيقته فلم يحصل في الذهن لا نفسه ولا شبحه، وهذا الكلام في الأعراض سوى الكيف. (ح. ح)

٦٢. مثل نفس الأمر والشيء والممكن، لا على أن كل واحد منها من المقولات الثابتة، لا يحاذيه شيء في الخارج، فلم يكن شيء باقياً في الأحوال.

* سقط في النسخة (نا) (م. ط).

هذا مذهب هذا السيد[٦٣] — قدس سره — وهو بظاهره سخيف، لأنه قائل بأصالة الماهية. وأنّى للماهية هذا العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف، وعدم وجود مادة[٦٤] مشتركة كما اعترف به في الانقلاب الذاتي؟ نعم، هذا حق حقيق للوجود، لكونه مقولاً بالتشكيك على مراتب فيها نقص محفوظ، وسنح بالي. لكنه — قدس سره — لايقول بأصالته.

وقيل، والقائل هو المحقق الدواني[٦٥][٦٦]، بالتشبيه والمسامحة — متعلق بفصحة —

---

٦٣. راجع الحاشية ٤٢ من هذا الغرض ١٣١ (م.ط).

٦٤. عطف على كونها اي مع عدم وجود مادة مشتركة. (ح.ح)

٦٥. الأسفار ج ١، ص ٣١٥. (م. ط)

٦٦. كأنّ نظري السيد والدواني في الوجود الذهني متعاكسان، وذلك لأن السيد يقول: الصور العلمية كلها ماعدا الكيف منقلبة إلى الكيف وأما الكيف فكيف بلا انقلاب؛ وأما الدواني فيقول: إن العلم بكل مقولة ماعدا الكيف ليس شيئاً سوى تلك المقولة وإطلاق الكيف عليها بالتشبيه والمسامحة. وأما الصورة العلمية الكيفية فكيف حقيقة بلا تشبيه ومسامحة. فالدواني ينكر كون الصورة العلمية كيفاً مطلقاً سوى العلم بالصورة الكيفية، والسيد يقول كلها كيف إلا أن ماسوى الكيف كيف بالانقلاب والكيف كيف بلا انقلاب.

ومحصل الأمر في تقرير غرض الدواني أن القوم لما عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه أن يكون صورة الجوهر في العقل جوهراً وكيفاً فتندرج تحت مقولتين قال الدواني في الجواب عن الاشكال: إن العلم بكل مقولة من مقولة المعلوم وإن عدّ الصور العلمية من الكيف من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية.

ثم بيّن وجه كونها من باب الكيف بالتشبيه والمسامحة بقوله: لأنه إن أريد بالكيف ماهية حقها في الوجود الخارجي أن تكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنساً من عوالي الأجناس كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال، فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لايصدقان على شيء في شيء من الظروف.

وإن أريد من الكيف عرض لايكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلاتمانع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر، وكذا بينه وبين ماهيات بواقي الأعراض فلايلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين. انتهى ما أردنا من نقل تقرير —

تسميه أي تسمية العلم بالكيف عليهم، أي عن الحكماء، مصححه، أي مروية. فعند المحقق، إطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر ومن سائر المقولات، ما عدا الكيف، إنما هو على المسامحة تشبيهاً للأمور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية. وأما في الحقيقة، فالعلم، لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم[67]، فإن كان جوهراً فجوهر، وإن كماً فكم، وإن كيفاً فكيف، وهكذا. فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين. وأما جوهرية شيء واحد وعرضيته، فليس فيه، عنده، إشكال، لأن العرض، كما مر من العروض، وهو الحلول، وهو نحو من الوجود، والوجود ليس ذاتياً للماهية[68]، فمفهوم العرض يصدق[69] على المقولات العرضية وعلى الجوهر الذهني، صدق العرض العام على المعروض. ولا منافاة بين كون الشيء جوهراً ذهنياً، بمعنى أنه ماهية، حق وجودها[70] في الأعيان أن لا يكون في الموضوع،

غرض الدواني.

ولكن لا يخفى عليك ما يرد عليه من الاعتراضات. والجواب الحق هو حسم مادة النزاع من اختلاف الحس وغيره فراجع إلى «النور المتجلي في الظهور الظلي». (ح. ح)

٦٧ أي المعلوم بالعرض، فإن المعلوم بالذات يطابق المعلوم بالعرض، وهما مثلان، والمثلان أمران مشتركان في الماهية ولوازمها. فالعلم بالشمس شمس ذهني، والعلم بالقمر قمر آخر، وبالحجر حجر آخر، وهكذا. ولذا يقال: «العلم بالشيء صورته الحاصلة عند العقل» ويقال «صورة الشيء ماهيته التي هو بها هو».

٦٨ الفص الأول من فصوص الفارابي في ذلك مطلوب جداً فارجع إلى شرحنا عليه «نصوص الحكم على فصوص الحكم» (ص ٢٢ إلى ص ٣١ — ط ١). (ح. ح)

٦٩. مفهوم العرض أعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيته و عرض باعتبار وجوده في الذهن فلا منافاة بينهما، بل المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتباينة المندرجة تحتها. (ح. ح)

٧٠ أو ماهية، إذا وجدت في الخارج، كانت لا في الموضوع. وعلى أي تقدير، لا تتوهم أن الماهية الجوهرية التي في الذهن، جوهريتها بالقوة، لأنها بالفعل في موضوع، وذلك لأن عدم الكون في الموضوع بالقوة، لا الجوهرية، بل الجوهرية بالفعل، أعم من أن لا تكون في الموضوع بالفعل، كما في

وبين كونه عرضاً خارجياً، لأنّ مقام ذاته

بحمل ذاتي، أي بالحمل الاولي الذاتي[71]، صورة علميّة من كلّ ممكن مقولة من المقولات، جوهراً وكمّاً أو كيفاً أو غيرها. وامّا بالحمل الشائع، فهي كيف، ولا منافاة لاختلاف الحمل، كما انّ الجزئي[72] جزئي بأحد الحملين، وليس بجزئي بالآخر. ولقد اعتبر[73] في التناقض وحدة الحمل بعد وراء الوحدات الثمان.

وهذا طريقة صدر المتألهين قدس سرّه. فقال في مبحث الوجود الذهني من الاسفار: «انّ الطبائع الكلّية العقلية[74] من حيث كليّتها ومعقوليتها[75] لا تدخل تحت

الخارج، أو بالقوة، كما في الذهن. وهذا مثل ما قالوا في تعريف الجسم بأنّه «جوهر الذي يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم» فالمكعّب جسم، والكرة ايضاً جسم، وان لم يكن فيها خط بالفعل، فطبيعة حقيقة الكرة بنحو قبول الخطوط وامكانها، ولا بفعلية الخطوط.

٧١. مدار البحث عن الوجود الذهني على أسس ثلاثة: الأول أنّ تلك المقولات وسائر الطبائع المرسلة والصور العلمية مطلقاً من حيث انّها نحو وجود حاصل للنفس كيف نفساني بالذات أي انّها صور علمية، وليس هذا هو الوجود الذهني بالمعنى الذي كنّا في صدد اثباته. والثاني أنّها من حيث كونها حاكية عن الخارجية وجود ذهني ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها. والثالث أنّ كل واحدة منها بالحمل الاولي الذاتي كانت من مقولته، وبالحمل الشائع كيف بالعرض، فلا يرد الاشكالات حول الوجود الذهني عنه أصلاً. وسيأتي بيان الحملين في خاتمة هذه الغرر. (ح. ح)

٧٢. أي مفهوم الجزئي المنطقي جزئي بالحمل الاولي، وليس بجزئي بالشائع، بل كلّي.

٧٣. انّما اعتبرها من اعتبر لما رأى من انّ قولنا «الجزئي جزئي» و«الجزئي ليس بجزئي» ليسا متناقضين، مع انّه مستجمع جميع شرائطه، كالوحدات الثمانية المشهورة، اذ التناقض في القضايا اختلاف القضيتين، بحيث يلزم من صدق كلّ كذب الاخرى، وهما هنا صادقتان، وحيث اعتبرت وحدة الحمل، ظهر ان عدم تناقضهما من جهة اختلاف الحمل، وبوحدة الحمل تناقضتا.

٧٤. أي الكليات الطبيعية والماهيات من حيث هي. «من حيث كليّتها» أي لفرط ابهامها «و معقوليتها» أي مفهومها الذهني. (ح. ح)

٧٥. ليس مراده، قدس سرّه، بالكلي العقلي الموجود بوجود تجرّدي احاطي، بل المراد بكليّتها الكلّي الطبيعي المعروض بالكلّية في بعض المواطن، وهو احد معاني الكلّي أو ابهام الطبيعة، حيث انّها

معونة من المقولات؛ ومن حيث وجودها في النفس، أي وجود حالة أو ملكة، في النفس، تصير مظهراً ومصدراً لها[٧٦]، تحت مقولة الكيف[٧٧]».

ثمّ شرع – قدّس سرّه – في سدّ ثغوره، بما خلاصته: «إنّ الجوهر، وإن أُخذ في طبيعة نوعه، كالإنسان، وكذا الكم في طبيعة نوعه، كالسطح، فقد أُخذا[٧٨] مع ما اشتمل عليهما[٧٩]، وكذا في سوابق الأجناس والأنواع. كيف؟ ولولم تؤخذ فيها، لم يكن الأشخاص أيضاً جواهر أو كميات أو غيرها، بالحقيقة، وبالحمل الشائع، مع أنّها كذلك. لكنّه غير مجدٍ[٨٠]، لأنّ مجرّد أخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي لايوجب اندراج ذلك النوع في

= الماهية المطلقة واللابشرط، بمعنى الغير المرهونة بالجزئية والكلية والتجسم والتجرّد، وغيرها، وبمعقوليتها بمجرّد كونها مفهوماً.

٧٦. المظهرية بالنسبة إلى المقولات الكلية، والمصدرية بالنسبة إلى الخلاف مثلاً. وذلك لأنّ العلمية تقتضي سوانحة أزيد مما في المعلمات، إذ لها وجود تجردي وسيع، ووحدة جمعية مع كون مجرد النفس الطبيعية لنفسيه. فهي من صقع النفس، كما تقول إنّ عقول العارفة من صقع الربوبية، بخلاف الخيالات[٥]، لأنّ كلاً منها محدود متقدّر متشكّل، ولا تجرّد حقيقي فيها. وبذا كثيراً ما تقول النفس بالاتّحاد، والتخييل ما[٥٥] بالخلاقية بإذن الله تعالى.

٧٧. الأسفار ج ١، ص ٢٩٤. (م. ط)

٧٨. أي الجوهر والكم. (ح. ح)

٧٩. أي على الإنسان والسطح. وكأنّ الصواب هو أن يقول: بما اشتملا عليه. (ح. ح)

٨٠. وفي الحقيقة مجرّد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان، وكذا الكم في تحديد السطح مثلاً لايوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان، أو المجموع الذي هو حدّ السطح فرداً للجوهر أو الكم مندرجاً تحتها، كما أن مفهوم الجزئي وحدّه وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لايوجب كونه جزئياً، وكون حدّ الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً لكن لايستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود لأنّ مناط الفردية ترتّب الآثار، وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لايصيّره من جزئيات الجوهر وأنواعه، وكذا باقي المقولات، وكذا نقول في أكثر الحدود والمفهومات فإنّ حدّ الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحسّاس لايصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع وإن حمل عليه حملاً أوليّاً. (ح. ح).

٥ في النسخة (با) الخيالات. (م. ط)

٥٥ سقط في النسخة (با) (م. ط)

ذلك الحسّ، كاندراج الشخص تحت الطبيعة، ولاحمله شائعاً عليه، اذ لم يكن أريد من صدق ذلك الحسّ على نفسه، حيث لايوجب كونه فرداً من نفسه. بل الاندراج الموجب لذلك، ان يترتّب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها، كما يقال: السطح كمّ متصل قارّ منقسم في الجهتين. فيكون السطح، باعتبار كميته، قابلاً للانقسام، وباعتبار اتّصاله، ذاحدّ مشترك، وباعتبار قراره، ذا اجزاء مجتمعة في الوجود. وترتّب الآثار مشروط بالوجود العيني، كما في الشخص الخارجي من السطح. وامّا نفس مفهوم السطح المعقول، فلا يترتّب عليها تلك الآثار، كما لايخفى. نعم، مفاهيمها لا تنفكّ عنها[81][82]».

أقول: ملاك[83] كلّ الملاك فيما ذكره — قدّس سرّه — اعتبارية الماهيات المعبّر عنها بالكليّات الطبيعية. فهي، مع قطع النظر عن الوجود، ليست الاّ مفهوم

---

٨١. أي مفاهيم الطبائع المذكورة. وجملة الأمر أنّ الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخّصت بالتشخّصات الخارجية يترتّب عليها آثارها دائماً لكون شرط ترتّب الآثار هوالوجود العيني، و اذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها و تشخّصت بالتشخّصات الذهنيّة تكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير أن يترتّب عليها آثارها إذ الآثار للوجود لا للمفهوم. (ح. ح)

٨٢. الأسفار، ج ١، ص ٢٩٤. (م. ط)

٨٣. نعم، الماهيّة التي هي اللاشيء الوجودي، كيف تصحّح بها حقيقة شيء؟ فمجرّد ماهيّة الانسان مثلاً، التي في العقل، ليس انساناً حقيقياً، ولاحقيقة الانسان، بل ماهيّة تصير بالوجود حقيقة. والوجود الذي يضاف الى الماهيات، بوسطة في العروض، هوالوجودات المتشتّتة، لاالوجود العمي. فكما انّ مفهوم الوجود ليس وجوداً حقيقياً، ولايصير به شيء موجوداً، كذلك مفهوم الجوهر، مثلاً، ليس جوهراً حقيقياً.

وبالجملة، هذا الحكيم المتألّه، قدّس سرّه، مع المحقق الدواني في شقاق. فالمحقق يدّعي صحّة الاثبات للكيف، وصحّة الاثبات للمقولات الاخر. وهو، قدّس سرّه، يدّعي صحّة السلب لحقائق المقولات. وصحّة الاثبات للكيف. ومدار هذا الاشكال على اثبات كلاالامرين بالحقيقة لكلّ صورة، صورة من المقولات. وفي طرد احدهما اعني

الجوهر أو مفهوم الكم وغيرهما، لاحقائقها[84] وكذا في أنواعها. والوجود، وإن لم يكن جوهراً ولاعرضاً، لكنّه مابه ظهور[85] الماهيات وآثارها.

إن قلت: تلك الماهيات، وإن لم تكن موجودة بالوجود الخارجي، لكنها موجودة بالوجود الذهني، لأنّ الكلام في الكلّي العقلي[86].

قلت: نعم، ولكن هذا الوجود لها تبعاً وتطفلاً. لأنّ هذا الوجود للنفس حقيقة، ومابه يترتّب على الماهيات آثارها هو الوجود الخاص[87]. وهذا نظير الماهيات والأعيان الثابتة[88] في نشأة العلم الربوبي، حيث أنها، مع وجودها تبعاً لوجود الأسماء

---

٨٤. إذ الماهيات تصير بالوجود حقائق. ولذا قال في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: «وهذه اللفظة – أعني الماهية أنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول، و إذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة و ذات ...» (٨٥ بتصحيح الزارعي وتعليقاته عليه) (ح. ح)

٨٥. أي يكون الوجود مبرزًا لأحكام نفس الماهيات بكمامه، وإلا فأنت تعلم أن الوجود ليس جوهرًا ولا عرضًا. (ح. ح)

٨٦. أي، الكلي الذهني، وهوالمفهوم الذي يعقل

٨٧. فمفهوم الجوهر الجنسي أو النوعي كالانسان، وكذا مفهوم الكم الجنسي أو النوعي كالخط وغير ذلك مع قطع النظر عن الوجودات الخاصة بها لا تصدق على أنفسها إلاّ بالحمل الأولي. (ح. ح)

٨٨. الماهيات والأعيان الثابتة والصور العلمية بمعنى واحد، والأولى اصطلاح فلسفي، والثانية اصطلاح عرفاني، والثالثة سائرة في ألسنة الفريقين. ووصف الأعيان بالثابتة للتمييز بين الصور العلمية وبين الأعيان الخارجية فقط؛ فنقش الفرس مثلاً على الجدار ليس ماهيته و صورته العلمية. والأعيان الثابتة معدومات من المعدوم على اصطلاح العارف أيضاً وهو ما فسره المصنف من قوله: «بمعنى أنها ليست موجودة بوجوداتها الخاصة الخارجية» و بهذا المعنى يعلم أحد الوجوه من معاني قوله – عليه السلام –: كان الله ولم يكن معه شيء.

قال القيصري في البحث المعقود بالتنبيه من الفصل الثالث من فصول مقدمات شرحه على فصوص الحكم للشيخ العارف محيي الدين الطائي في الأعيان الثابتة ماهنا لفظه: «الأعيان من حيث إنها صور علمية لاتوصف بأنها مجعولة لأنها حينئذ معدومة في الخارج، والمجعول لايكون إلا موجوداً كما لا يوصف الصورالعلمية و الخيالية التي في أذهاننا بأنها مجعولة مالم توجد في الخارج، ولو
→

والصّفات، معلومات، بمعنى انّها ليست موجودة بوجوداتها الخاصة الخارجيّة فليس، في ذلك المقام[89] الشامخ حيوان و نبات ولاعقل ولانفس يصدق عليها عنواناتها بالحمل الشائع.

كانت كذلك لكانت المتصفات أيضا مجعولة لأنها صور علمية فالجعل أنما يتعلق بها بالنسبة الى الخارج، وليس جعلها إلا ايجادها في الخارج» (ص ٢٠- ط ١- من الحجري)

واما وصف المصنف وجود الأعيان الثابتة تبعًا بوجود الأسماء والصفات لأنّ الأعيان الثابتة صور معقولة علمية للأسماء الإلهية والأسماء عين الذات. وعلى لسان العارف الأسماء الإلهية ارواح وتلك الأعيان أبدان، كما ان تلك الأعيان بالنسبة إلى الأعيان الخارجية أرواح وهذه الأعيان الخارجية ابدان. في مقدمة الفصل المذكور آنفًا

«اعلم أن للأسماء الإلهية صورًا معقولة في علمه تعالى لأنه عالم بذاته لذاته واسمائه و صفاته، وتلك الصور العقلية من حيث إنها عين الذات المتجلية بتعيّن خاص و نسبة معيّنة هي المسماة بالأعيان الثابتة سواء كانت كلية أوجزئية في اصطلاح اهل الله وتسمى كليّاتها بالماهيات والحقائق، وجزئياتها بالهويات عند اهل النظر. فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعيّنا أوليًا. وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحبّ الذاتي وطلب مفاتيح الغيب التي لايعلمها إلّا هو ظهورها و كمالها فانّ الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس و الفيض المقدس و بالأول يحصل الأعيان الثابتة و استعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها» (ص ١٨).

بيان: يعني القيصري بأهل الله العارفين بالله،وباهل النظر أهل الحكمة والفلسفة الإلهية. و مفاتيح الغيب هي الأسماء الذاتيه. والفيض الأقدس انماسمّي بالأقدس لأنه أقدس من السوائبة ومن كل قيد أي الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية و نقائص الحقائق الإمكانية. وان شئت قلت أي الأقدس من أن يكون الفيض ممتازًا للمفيض كماهي الفيض المقدس وفي شرح الفص الآدمي من الشرح المذكور الفيض المقدس عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور مايقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس (ص ٦٥). و ظهورها و كمالها منصوبان على المفعولية لطلب. (ح، ح)

٨٩. ولذا «كان الله ولم يكن معه شيء»، مع أنه تعالى عالم بكلّ شيء وهذا بوجه بعيد كالمرآة التي يتراءى فيه الصور. فذلك الوجود، انّما هو وجود المرآة لاالمرئيات، اذ وجود المرئيات هوالوجودات المتشتات.

إن قلت: فعلى هذا، لم يكن شيء ما عنوان من الوجود؟ قلت: قد أشرنا إلى أن الوجود الذّهني لها تبعاً. وأدلّة الوجود الذّهني لا تثبت أزيد من هذا[٩٠]. وقد أوردنا، في تعاليقنا على الأسفار[٩١]، أن ما ذكر يصحّ في كليّات الجواهر والأعراض التي في العقل، وأمّا الصّورة الجزئيّة الّتي في الخيال من الإنسان، مثلاً، فهو جوهر وإنسان بالحمل الشّائع. وناهيك[٩٢] في ذلك[٩٣] قولهم: انّ لكلّ طبيعة افراداً ذهنيّة. والفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشّائع.

والجواب انّه لا يتفاوت الأمر، فانّ هذا الوجود أيضاً[٩٤] ليس وجود الطبيعة. فذلك الإنسان الذي في الخيال ليس فرد الإنسان ولا الجوهر[٩٥]؛ بل ذلك الوجود أيضاً

٩٠. أي، من أن هذه الماهيات التي تحمل على نفسها بالحمل الأولي، لها ظهور آخر بوجود آخر، مع جواز كون الوجود الآخر لها بالعرض، لا بالذات. (م. ط.)

٩١. الأسفار ج ١، ص ٢٩٧، تعليقة ٢. (م. ط.)

٩٢. وناهيك قول الحكيم المصري في المثنوي:

شمس در خارج گرچه هست فرد — می‌توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر — نبودش در ذهن و در خارج نظیر

٩٣. أي حسبك. وأصله نهاك عن طلب غيره قولهم إنّ لكل طبيعة الخ. وفي الصحاح يقال هذا رجل ناهيك من رجل ونهيك من رجل وناهك من رجل، وتأويله أنه غاية تنهاك عن طلب غيره. (ح. ح)

٩٤. فإنّ نفس الطبيعة في الوجود الخيالي أيضا ليس فرداً حتى أن الوجود الخارجي أيضا كونه فرداً ليس باعتبار نفس الطبيعة وإن كان الفرد نفس الطبيعة أيضا بالعرض فإنّ موجودة بالوجود الخاص به والوجود عين التشخص فهو المتشخص بالذات وهو واسطة بعروض التشخص والفردية للطبيعة أيضا. وأمّا الوجود الخيالي فمما يعدّ فرداً من الطبيعة فليس موجوداً بالوجود الخاص بالطبيعة لأن ذلك الوجود وجود النفس ولا سيما على قاعدة اتحاد المدرك والمدرك فإنها وجود واحد بسيط ينتزع منها مفاهيم عاقلة ومعاقلة بلا انثلام في وحدتها وبساطتها، فكل وجود خيالي إشراق من النفس وظهور منه كما أن الوجود الإحاطي الذي للموجود الذي في العاقلة الذي يشمل سعة رداته رقائقه من كل نوع نوع. (ح. ح)

٩٥. كيف؟ وقد مرّ معيار الفردية الحقيقيّة، من أنّه يترتب على المدرج آثار الطبيعة المدرج فيها،

أشرق من النّفس وظهور له، كما في ذلك الوجود الإحاطي الّذي للكلّي العقلي، والماهية قد عدمت حالها. وبالجملة[٩٦] صحّة هذه السلوب[٩٧] على وجود تلك الصّور العلميّة، لأنها فوق الجوهرية وغيرها، لا لأنّها دونها.

إن قلت: إذا كانت مقولات المعقولات كيفاً بالذّات، كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها، كأخذ كلّ طبيعة في فردها، ومفاهيم المقولات أيضاً إمّا نفسها أو جزؤها[٩٨]، فلزم اجتماع المتقابلين. وإن كانت كيفاً بالعرض، كما قال في بعد هذا الكلام[٩٩]، فلابدّ أن ينتهي إلى ما بالذّات فما هو الكيف بالذّات؟ وإن كان الوجود،

ولا يترتّب الآثار المترقّبة من الإنسان على الإنسان الخيالي.

٩٦. وبالجملة ليست الصور العلمية أفراد المقولات لكونها فوق المقولات كالنفس لا لكونها دونها (ح.ج)

٩٧. كسلب الجوهرية، وسلب الإنسانية، وسلب المقولات الأخر، أجناساً وأنواعاً وأفراداً، عن وجود تلك الصور العلمية، أي عمّا هي وجود، الشريفة التي هي المرضي عندنا، من أنّ لها نعم وجود وإشراق من النفس، كما سنحقّق.

٩٨. إذا كانت المقولات، هي الأجناس العالية، أو جزؤها، إذا كانت أنواعها.

٩٩. أي قال صدر المتألهين وأمّا من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض لأنّ الكيف ذاتي لها (ج ١ – ط ١ ص ٧٣) وقال المصنف في تعليقة منه على هذا الكلام من الأسفار: «قوله: وأمّا من حيث كونها – إلى قوله بالعرض، لمّا فرغ من تصحيح أنّ المقولات في الذهن ليست بالحمل الشائع مقولات بل بالحمل الأولي فقط ذكر الجزء الثاني من المطلوب وهو أنها كيف بالحمل الشائع؛ ولمّا رأى أنه لو صدق عليها الكيف صدقاً ذاتياً عاد الإشكال جذعاً قال إنها كيف بالعرض لكنه – قدس سره – ما ذكر في بيان كيفيتها سوى أنها صفات للذهن، وأنّ وجودها في النفس، وأنت تعلم أنه لا يثبت سوى عرضيتها المطلقة الشاملة لكل المقولات في الذهن كما قال المحقق الدواني وغيره فإنّ وجودها في أنفسها كونها وتحققها لا أمر ينضم إليها والوجود ليس كيفاً ونفس تلك الماهيات من مقولات المعلومات مع أنّ وجودها في أنفسها عين وجودها لموضوعها وهو النفس ثم انتسابها إلى النفس إن كان إضافة إشراقية من النفس فالإشراق هو الوجود فكان كالإشراق الحق في كل بحسبه فلم يكن من مقولة الكيف بل من مقولة المعلوم ولكن بالعرض، وإن كان إضافة مقولية كان المعلومات إضافة بالعرض لا كيفاً بالعرض ثم ما بالعرض لابد أن ينتهي إلى ما بالذات فما ذلك الكيف بالذات حتى يكون تلك

كما في قوله: «ومن حيث وجودها في النفس»، وكما في عبارة تلميذه في الشوارق[]: «فالوجود ليس بجوهر ولا عرض».

قلنا: وجود تلك الماهيات كونها وتحققها[]. وليس المراد من قوله «من حيث وجودها» ذلك الوجود، بل معناه وجود خاص له ماهية خاصة، هي ماهية العلم. وذلك الوجود الخاص ظهورها على النفس، وهذا كمال ثان لوجود تلك الصور[]، ووجود آخر[]؛ لأن وجودها في الخارج كان متحققاً، ولم يكن هذا الوجود. فماهية العلم كيف بالذات، وتلك الصور المعلومة كيف بالعرض.

ولكن بعد اللتيا والتي، لست أدري بكون العلم كيفاً حقيقة، وإن صرّح هذا الحكيم بما قاله عليه في كتبه[]؛ لأن وجود تلك الصور في نفسه ووجودها للنفس واحد وليس ذلك الوجود والظهور للنفس صفة تزيد على وجودها[]، فتكون هي كيفاً

مفهومات الذهنية كيفيات بالعرض له والكيف من المحمولات بالضميمة وليس كالعرض المطلق، ولا ضميمة فيه منتزع منه ماهية الكيف المطلق وماهية الكيف الخاص كمفهوم العلم؟

والجواب أن بيانه على طريقة القوم من التقسيم الحصولي لا الحضوري ولا الإعداد، فالمقولات في العقل مفاهيم جوهر و كم وكيف ــ الخ وبعضها إلى وجود ذهني عند القوم، وهذا الوجود له ماهية هي مفهوم العلم وهي كيف بالذات، والمقولات كيف بالعرض» انتهى. وسيأتي كلاما منا في ذلك في خاتمة المبحث. (ح.ح)

١٠٠. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٢٥. (م. ط)

١٠١. إذ الوجود ليس أمراً ينضم إلى الماهية، بل هو به تتذوت الماهية، وما به يشار إليها إشارة عقلية، أو غيرها. وقد مرّ معنى زيادته عليها في التصور، لأي حاق الذهن. وكما يقول أهل الاعتبار إنّ الوجود كون الماهية وتحققها، يقوله أهل التحقيق، لكن بمعنى أنّ الوجود كونها، وليس لها كون وتحقق بدونه، وهي ثابتة فيه تحققاً.

١٠٢. أي، لكونها وتحققها المذكور.

١٠٣. وهو الرابطي. (ح.ح)

١٠٤. الأسفار، ج ١، ص ٢٦٥. (م. ط)

١٠٥. أي، وجودها في نفسه وجودها للنفس، ووجودها للنفس ليس يزيد على وجود النفس، إذ لا وجود

في النفس لأنّ وجودها الخارجي لم يبق بكيفيّته، وماهياتها في أنفسها كلّ من مقولة خاصّة، وباعتبار وجودها الذهني، لا جوهر ولا عرض. وظهورها لدى النفس[١٠٦] ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود، اذ ظهور الشيء ليس امراً ينضمّ اليه، وإلّا، لكان ظهور نفسه، وليس هنا امر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة[١٠٧] و الظهور و الوجود للنفس، لو كان نسبة مقولية، كان ماهية العلم اضافة، لا كيفاً. واذا كان اضافة اشراقية من النفس، كان وجوداً. فنعم نور وظهور، وهو وجود، والوجود ليس ماهية. فالحقّ ان كون العلم كيفاً، او تصوّر المعلومة بالذات كيفيّات، انّما هو على سبيل التشبيه. فكما انّ فيض الله المقدّس[١٠٨]، اعني الوجود المنبسط[١٠٩]، لا جوهر

هنا الّا الوجود النفسي للنفس، كما مرّ فكما لم يكن هنا جوهر حقيقي مثلاً، لا الجوهر بالحمل الاولي، كذلك لا كيف حقيقي، اذ لا وجود الا وجود للنفس، والكيف من المحمولات بالضميمة.

١٠٦- جواب عمّا مرّ في توجيه الكيفية، من انّ ذلك الوجود الذهني، ظهوره على النفس [illegible] بالظهور، اما الظهور لدى النفس، وهو ليس سوى تلك الماهيات وكونها ونفسها، واما الظهور للنفس، وهذا، اما نسبة مقولية، فيلزم ان يكون العلم اضافة لا كيفاً، واما اضافة اشراقية من النفس اليها، فيكون وجوداً ونوراً فنعم وجود واشراق من النفس، كما هو الحقّ عندنا. وقد مرّ انّ النور هو الوجود، والوجود سيّما الوجود الشعوري التجرّدي، بمراتبه، هو النور

١٠٧- فلا بدّ له من الماهية والوجود، والمفروض انه ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود. (ح-ح)

١٠٨- الفيض المقدّس، هو التجلّي الاسمائي الذي هو ظهور الذات المقدّسة في مظاهر التي هي ماهيات الامكانية الموجودة بوجودات خاصّة في كلّ بحسبه. والفيض الاقدس هو التجلّي الاسمائي والصفاتي الذي هو ظهور الذات بالاسماء والصفات اللازمة للأعيان الثابتة، ثبوتاً غير متأخّر في الوجود. فالكلّ هناك موجودة بالوجود الواحد. والمراد بالحيثيات في المرتبة الواحدية، هي الصور العلمية التفصيلية.

١٠٩- الوجود المنبسط هو الصادر الأوّل، وقد تقدّم تعريفه والفرق بينه و بين العقل الأوّل في «درر الدراري على نظم اللئالي» (ج ١ – ص ١٩٨) فراجع. وقد ذهب في هذا التعريف أنّ الفيض المقدّس هو الأعيان الخارجية كلّها، فهذه من الغاية حيث اطلق الفيض المقدّس على الوجود المنبسط على الإطلاق من حيث انّه رقّ منشور و نور مرشوش للاعيان الخارجية كلّها (ح-ح)

ولاعرض، ومع ذلك انبسط على جميع ماهيات الجوهر والأعراض، وكذا فيضه الاقدس الذي يظهر به بوحدته كلّ التعينات في المرتبة الواحدية، لاهو كيف ولا للتعينات، فكذلك اشراق النفس[110] المنبسط على كلّ الماهيات المعلومة لها، ليس بجوهر ولاعرض، فليس كيفاً، وهو علم، ولا الماهيات المنبسط عليها اشراقها كيفيات، وهي معلومات.

وبالجملة، اخذت من كل مذهبي صدرالمتألهين[111] والمحقق الدواني[112] شيئاً، وتركت شيئاً. اما المأخوذ من الاول، فكون الصور العلمية بالحمل الاولي مقولات، لابالشائع. واما المتروك، فكونها كيفاً بالشائع. واما المأخوذ من الثاني، فكونها كيفاً تشبيهاً. واما المتروك، فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة، فجوهرها جوهر حقيقي، وكمها كم حقيقي، وهكذا. ولهذا سكتُّ في المتن عن كون الصور العلمية كيفاً بالشائع. وسيعذرني اخواني في الخروج عن طور هذا الشرح من الاختصار لكون هذه المسألة من الغويصات

وحدتها أي وحدة الصورة المعقولة بالذات[113] مع عاقل معقولة و معتمدة

---

١١٠ التي هي الآية الكبرى المنبسط على كل الماهيات الامكانية، كما في الحكمة صيرورة النفس الانسانية عالما عقلياً مضاهياً للعالم العيني فهذه الآية الكبرى، وجود منبسط، وليس بجوهر ولاعرض، بوجهين احدهما ان الوجود بسيط، وليس بالذات جوهراً وعرضاً وثانيهما ان ذلك الوجود للنفس، كما عرفت. ووجود النفس لاماهية له، كما قال بعض المحققين وبان في موضعه انها تحت وجود ظلّ حقّ، وان التفاوت بين الوجودات بمجرده عن الماهية بالشدة والضعف.

١١١و١١٢. راجع الحاشية ١٠٠ من هذا الغرر، ص١٤٥(م.ط)

١١٣ احتراز عن معقول بالعرض فلايقول احد ان العاقل متحد معه وبعد ما اريد المعقول بالذات، لايراد ان مفهومه عين العاقل، كما يصرح به في آخر هذا المبحث، لان المفهوم لايصير عين حقيقة الوجود، بل يراد ان وجود المعقول بالذات، وجود النفس، فقد ترى وجودها منبسطاً وتطفلاً. وبعد مايراد الاتحاد بحسب الوجود، يراد اتحاده بوجودها الظهوري، ويراد المعنى الاوجود اعلى المراتب، كالمطلقة والحقوية، الأ ان يراد مجموع الاول من الوصفين المذكورين فيما بعد

لفرفوريوس[116] الذي هو من اعاظم المشائين. و المعتمد في اثبات مطلبه ما نقل عن اسكندر،

---

١١٤ شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٩٥ وفي الأسفار ج ٣، ص ٤٨٧ وج ٦، ص ١٨١ والشواهد الربوبية، ملاصدرا، تعليق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ص ٣٩، ط ٢، مركز نشر دانشگاهي، تاريخ فلسفه، فردريك كاپلستون، ج ١، ص ٥٤٤، ترجمة جلال الدين مجتبوى، ط ٢، سروش و توضيح الملل و النحل، عبد الكريم شهرستاني، تصحيح محمدرضا جلالي نائيني، ج ٢، ص ٢٩٩ و مفاتيح الغيب، ملاصدرا، تصحيح خواجوي، ص ٤٢١ و ٥٤٤ و ٥٨٣، ط ١، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي. (م ط).

١١٥ اسكندر هذا هو اسكندر الافروديسي الرومي صاحب الرسالة التي في مبادي الكل وقد طبعت في مجموعة موسومة بـ«ارسطو عند العرب» من منشورات جدوم المعلم عبد الرحمن بدوي (ط ١ الكويت ص ٢٥٣ الى ص ٢٧٧). و اسكندر هذا هو الذي يعنيه الشيخ الرئيس في آخر الفصل الثاني من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء (ج ٢ — ط ١ من الحجري — ص ٥٢١) بقوله: «و بعض من هو أسدّ قولاً من أصحابه ينبغي من أصحاب المعلم الأول ارسطاطاليس يصرّح و يقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرّك جملة السماء واحد ... »

وقال الشهرزوري في نزهة الارواح: «ذكر اسكندر الافروديسي من مدينة ايروديا ماساس، المفسر لجميع كتب ارسطوطاليس على غاية الامكان ..» (ج ١ - ط حيدرآباد الدكن — ص ٣٠٨)

وفي تاريخ الحكماء للقفطي: «وكان هذا الاسكندر فيلسوف وقته، شرح من كتب ارسطاطاليس الكثير وكانت شروحه يُرغب فيها في الأيام الرومية وفي الملّة الاسلامية وإلى زمننا هذا عند من يُعنى بهذا الشأن.. » (ط ليبزك — ص ٥٤)

وأما اتحاد العاقل بمعقوله من باب تجدد تعدده والصورة فقد استوفت التحقيق والتنقيب عن ذلك المطلب الشامخ في الدرس الثاني عشر من كتابنا الفارسي الموسوم بـ«دروس اتحاد العاقل بالمعقول» (ط ١ — ص ٢٢١ — الى ص ٢٢٥).

وأما مسلك التضايف فتامّ بلا كلام، وهو — قدس سره — وإن تفوّه هاهنا بعدم تماميته، وكذلك في الغرر الخامس من الفريدة الثالثة من الهيات هذا الكتاب ايضا حيث قال: «ان قلت هل يمكن التمسك بالتضايف — الى قوله: ولكن عندي انه لا يثبت المطلوب بهذا» انتهى؛ وكذلك عموما قاله في الغرر المذكور قال في تعليقة منه على الفصل السابع من الموقف الثالث من الهيات الأسفار «إن قلت هل يمكن تتميم الدليل بأن يقال فهو عاقل لذاته بالمعقولية والعاقلية متضائفتان. إلى قوله: ولكن عندي أنه لا يثبت المطلوب مطلقا.. » (ج ٣ — ط ١ — ص

من باب اتّحاد المادّة والصورة[116]، فإنّ النفس في مقام العقل الهيولاني مادّة المعقولات، وهي صورتها.

وأمّا مسلك التضايف الذي سلكه صدر المتألّهين في المشاعر[117] وغيره[118]، لإثبات هذا المطلب، فغير تامّ، لما ذكرنا في تعاليق الأسفار[119]. وممّا يؤيّد ذلك[120]

الرحلي – ص ٤٠) وهذا الموضع من الأسفار هو ما أشار إليه بقوله «فغير تامّ لما ذكرنا في تعاليق الأسفار»؛ ولكنّه مع تبرّمه ذلك في تلك المواضع عن عدم تمامية مسلك التضايف في إثبات هذا المطلب أعني في اتحاد العاقل بالمعقول نراه في أواخر الأمر قد اعترف بصحّة برهان التضايف وتماميّته في هذا الكتاب وغيره، فعليك بالدرسين الثالث عشر والرابع عشر من الكتاب المذكور في الإتحاد «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» فإنّها حاوية جميع المباحث والمواضع حول البحث عن الاستقصاء التامّ (ط ١ – ص ٢٢٦ – إلى ص ٢٣٨) والحمد لله ربّ العالمين. (ح ح)

١١٦ والذي دعاهم إلى القول باتحاد المادّة والصورة، أنّ المصحّحات منها الذاتي والتابع، فلا تتّحد بعضها ببعض، والهيولى لمّا كانت قوّة محضة وإبهاماً صرفاً، لا تبقى ولا تمضي من دونها*، فتتّحد بكلّ صورة فعليّة، والصورة النوعية الثانية مثلاً تأبى عن الهويّة، بكلّ هيولى قابلة لهويّته. وإذا كانت هيولى الجسمانيات هكذا، فما ظنّك بهيولى العقليات في شدّة لطافتها وتجرّدها؟ وهي العقل الهيولاني الذي هو هيولى المعقولات لغاية قابلية النفس لطافتها، ذي شيء توجّه، تصوّر بصورته وتتّحد بها.

١١٧. شرح رسالة المشاعر، ملا محمد جعفر لاهيجي، ص ٢٤٣، مع التعليق والتصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ط ٢، دفتر تبليغات اسلامي قم. (م ط)

١١٨. الأسفار ج ٤، ص ١٨٨. (م. ط)

١١٩. الأسفار ج ٦، ص ١٦٩. (م. ط)

١٢٠ هذا ممّا خطر ببالي. وفوقي شرط الحسن تصانيف ومنه خطر ببالي أيضاً، دلالة التبدّلات والتجدّدات الأخروية التي وردت في الكتب والسنّة عنه، مثل قوله تعالى «كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً»، ومثل حركات أهل الجنّة وأكلاتهم ومشروباتهم المتجدّدة وغير ذلك، ممّا لا يحصى. ولولا الاتحاد، ورد الإشكال بأنّ القوّة والاستعداد هناك مفقودان، إذ الهيولى من خصيصة هذه النشأة، فلا ترتقي إلى هناك والدنيا مزرعة، والآخرة دار الحصاد فقط، كلّ ما هي لوازم أعمالهم وملكاتهم، في طريق اللطف والقهر، لا تلك بشهودها دفعة، مع أنّه لا يساعده النقل

---

* في نسخة (ن) جانب. (م ط)

المطلب،[121] هو أنّ الموجود في الخارج والموجود في الذّهن توأمان يرتضعان بلبن واحد. فكما أنّ معنى الموجود في العين ليس أنّ العين شيءٌ ويريد الموجود فيه شيءٌ آخر، كالظّرف والمظروف، بل معناه أنّ وجوده نفس عينيّة، وأنّه مرتبة من مراتب العين،[122] فكذلك ليس معنى الموجود في الذّهن أنّ الذّهن أي النّفس النّاطقة، شيء، وذلك الموجود فيها شيء آخر، بل المراد أنّه مرتبة من مراتب النفس.[123]

ثمّ إنّ مراد القائل باتّحاد المدرِك مع المدرَك[124] بالذّات ليس نحو التجافي

والنفس. ولايمكن للكبير من الفلاسفة الوهميين في ورطة من العلم بالحرب على حق، تعالى عن ذلك علوا كبيراً، بصريره، فكيف بمن لاصحاب اليمين، فضلاً عن اصحاب الشمال؟ ولو تيسر هذا لمولاء، لكان لهم على المقامات، مع أنه لم يكن لهم من العلوم ولا الأحوال ما يوجبه. ولو أثبت هذا الصاحب العقل البسيط والاستعداد، كالدموجها، لكن الكلام في هل الصورة فنقول في حقه تلك الدار دار الصور الصرفة، ولامادة ولامدة هناك وحركاتها وتبدلاتها كلها صورتحته، وعدم اجتماعها، مكانا وزمانا، لعدم ... لصورها ومقاديرها المتكممة وزمانها الصوري، وهو الدهر لا السيال، والذي لايعص ... ونسبة في الاتحاد القارة، وعدم التفرق ... لها بالذات، وهو في هذه النشأة وبسبب الهيولى، حتى لو فرض عدم الهيولى لكان الاستعداد ... القارة وغيرها، مثالها في عدم اجتماع اجزائها. والمدرك، ... من اصحاب اليمين، لم يخرج عقله النظري الذي يدور عليه التجرد الحقيقي والسعة، من القوة الى الفعل، فصار عين الوجود، اذ نشأ نفسه مدة عمره على الاتحاد بالصور الممتدة والحركات الدائرة ... القانونية، ولم يتحد بالمدركات التصورية والتصديقات الخيالية، لم ... ولم يقع في ... والمقيدة، التي هي غير لوازم المقادير والاجسام
اين معمات اندر شد و كل حياك شد وان عكت مدرشد و كل ... شد
فتنبه لدلالة هذا على اتحاد المدرك بالمدرك، وحل الاشكال، وان كان غير الاعلان.

١٢١. قال صاحب الأسفار في بعض عباراته بما معناه: أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: هذا موجود في الخارج، وذلك موجود في الذهن ليس من قبيل الظروف والأمكنة والمحالّ. (ح. ح)

١٢٢. إذ الخارج ليس كالمكان والخارجي كالمتمكن. (ح. ح)

١٢٣. أي من مراتب النفس ومشاعرها، إذ ليس الذهن ظرفاً للذهني. (ح. ح)

١٢٤. اعلم أن المراد بالإتحاد هو الإتحاد بحسب الوجود لا المفهوم، فإنّ مفاهيم المعقولات في أنفسها ومع مفهوم العاقل متغائرة كما سيشير المصنف إليه ولكن وجودها واحد، فإذا سمع أن العقل متحد

عن المقام، بل يستعمل ذلك في موضعين، احدهما في مقام الكثرة في الوحدة، بمعنى انّ وجودات المدركات مطوية في وجود ذلك المدرك بنحو أعلى[١٢٥]، كانطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الاجمالي.

وثانيهما في مقام الوحدة في الكثرة، بمعنى انّ المدرك بنوره العقلي انبسط على

بالمعقولات لابد من أن لايذهب الوهم الى شيئيات المفاهيم بما هي مفاهيم، بل المراد أنّ وجودها وجوده والّا بكان العقل مفاهيم صرفة كتصور الماهيات التي يقول به المعتزلة. ثم انه ان اريد المعقولات المفصلة المأخوذة مع الوجود فوجودها متحد لظهور العاقل في مقام العقل لا المقام خفائه، وان اريد العقول البسيط الذي هو العقل البسيط الاجمالي الذي هو خلاف العقل التفصيلي فلا بأس باتحاده بمقام خفائه؛ وبعبارة أخرى مرتبة حقيقة العاقل وكونه ذاته على النحو الأعلى من كل معقول بنحو الكثرة في الوحدة والاجمال في التفصيل للعاقل.

واعلم انّ مصنفنا تعليقة على الغرر الخامس من الفريدة الثانية من الهيات هذا الكتاب في علمه تعالى عدمت لاستيضاح هذا المقام. وكذا للعلامة الشعراني في شرحه على المثنوي في بيانه قوله «ای برادر تو همين انديشه ای / ما بقی تو استخوان و ريشه ای» بحديث ايقظ في المقام (الدفتر الثاني ط ١ من الرحلي الحجرى ص ٢٠٣) وان شئت فارجع الى الدرس السابع عشر من كتاب «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» فانه كل الصيد في جوف الفرا (ص ٢٩٧ ط ١) (ح ح)

١٢٥ المراد بالمدركات، القوى، وما فيها من الصور، لان القوى بما هي مدركات للنفس بالعلم الحضوري. والمراد بالانطواء فيه بنحو اعلى، كينونتها فيه بنحو اللطف والوحدة والبساطة. والمراد بالعقول التفصيلية، المعقولات المفصلة التي تسمى النفس في مرتبتها قلباً. وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل التي تسمى النفس في مرتبتها روحاً. وتسمية الملكة البسيطة بالعقل البسيط، وكل معقول بالعقل التفصيلي، انما هي في كتاب النفس حيث انّ النفس تسمى عقلاً، من باب تسمية المحل باسم الحال، اذ العقل اسم للكلي العقلي، كما هو على مذهب القائلين بالتجرد.

ويمكن ان يجعل العقول التفصيلية العقول بمعنى النفوس والعقل البسيط بمعنى العقل، أو تريد بها العقول العرضية، وبه العقل الكلي.

ثم ان القول بالاتحاد قول السابقين، كما ان المحقق الطوسي في شرح الاشارات وانشد قول السابقين باتحاد العاقل بالمعقول وعبر عنه المولوي المعنوي في المثنوي

ای برادر تو همين انديشه ای / ما بقی تو استخوان و ريشه ای

كلّ المدركات ملاتحاد عن مقامه الشامخ، بل كلّ مدرك متحد مع المدرك في مرتبته، فالمتخيّل مع النفس في مرتبة الخيال، وهكذا حتى المعقول متحد مع العقل في مرتبة الظهور بالمعقولات لمرتبة المحيطة، لأنه في مرتبة الشروالحي.

فالحقيقة المدرك متحد بالنور الفعلي للمدرك في الثاني، ولكن ذلك النور الفعلي، لمّا كان كالمعنى الحرفي بالنسبة الى ذات المدرك، لاقوام ولا ظهورله إلاّ بوجوده وظهوره — وبين المراتب أصل محفوظ وسنخ باق كالنفس — يقال اتحد المدرك بالمدرك. وفي الموضعين، ذلك لاتحاد بحسب الوجود. وامّا المفاهيم فهي مثار المغايرة وعليها مدار الكثرة.

خاتمة نذكر فيها مطالب رئيسة عالية مجدية جدّاً لبيان المراد من الوجود الذهني و عليك بالتدبر التام في كل واحد منها وتلك المطالب هي ممّا أتينا بها في خاتمة كتاب «النور المتجلّي في الظهور الظلّي» وهي مايلي

١- إن مسألة الوجود الذهني على الوجه الذي ادركه الراسخون في الحكمة المتعالية مدخلاً عظيمًا في تحقيق المبادئ الجسماني و الروحاني و كثير من المقاصد الإلهية

٢- البحث عن الوجود الذهني جار في العلم الحصولي لافي العلم الحضوري وإن كان مآل الحصولي الى الحضوري ايضا لأن الإدراك يؤول الى اتحاد المدرك بمدركه

٣- يعبّر عن الوجود الذهني بالظهور الظلي ايضا، كما يسمّى وجودًا غير أصيل قبال الوجود العيني الخارجي الأصيل

٤- الوجود الذهني غير وجود الذهن لأن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية أي من أحد الوجودات العينية، وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، وأما الوجود الذهني فهوما يوجد في الذهن بوجود مطابق لما في الخارج و محاك له فيقال له الوجود الذهني لذلك الشيئ وهو الوجود للشيئ الذي لايترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي.

و بعبارة اخرى هذا الظهور الظلي هوفي الحقيقة العلم بالأشياء من حيث إن الصورة العلمية ممّا ينظر بها مقيسة إلى الخارج عنها، لامن حيث إنها ممّا ينظر فيه و ملحوظة في نفسها، أي المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني.

٥- الوجود هو مجعول بالذات على النحو الوجه الذي ذهب اليه أهل التوحيد الصمدي و

حررناه في رسالتنا في الجعل لاينتقل وجود نشأة إلى نشأة أخرى، وكذلك آثاره، فالخارجي خارجي أبداً، والذهني ذهني أبداً. ويُعبَّر عن عدم صحة انتقال موجود وآثاره من نشأة إلى نشأة أخرى تارةً بعدم صحة التجافي، وأخرى بأنّ الأسماء توقيفية أي لايصح خروج اسم كوني عن مرتبته. والوجود مشكّك وهو ذو مظاهر أو ذو مراتب

٦- إنّ الفصل الحقيقي هو الوجود الحقيقي فهو فوق المقولة ليس بجوهر ولاعرض. وانّ هاهنا أشياء كثيرة كالماهيات البسيطة غير داخلة تحت المقولات العشر، ولايقدح ذلك في حصر المقولات في العشر لأنّ المراد من حصر الأشياء فيها أنّ كل ما من الأشياء له حدٌّ نوعيٌّ فهو منحصر في هذه المقولات بالعدد، والبسائط ليس لها حدّ. وبذلك نقول: الفصل الحقيقي هو الوجود الحقيقي فالأشياء كلّها هالكة مضمحلّة فانية في الوجود، فهو سبحانه تمام الأشياء بنحو أعلى، شهد الله أنّه لا إله إلا هو

٧- الماهيات عارضة للوجودات في كل موطن، ومخفوظة في أنحاء الوجودات. مثلاً الجوهر معنى واحد، وماهية واحدة له أطوار من الوجود والظهور، وأنحاء من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لايترتب على غيره؛ وكذلك لغيره من ماهية واحدة ومفهوم واحد، فالاختلاف بين الوجود العيني وبين الوجود الذهني بالوجود دون الماهية. ومثل الأبدان الطولية التي لكل واحد من أفراد الإنسان حسب نشآته، أي البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور إلا أنّ التفاوت بين تلك الأبدان بالكمال والنقص، فافهم. وإنكار بعض الناس الوجود الذهني ليس إلا لعدم إدراكهم فهم هذا الأصل

٨- الصور العلمية من حيث إنها حاكية عن خارجها فهي وجودات ذهنية، وأما من حيث إنّ تلك الصور متحدة بالنفس لاتحاد المدرك بمدركه فهي من هذه الحيثية جواهر مجردة خارجية وصور علمية وراء مادة ليست بذهنية، فكونها وجودات ذهنية ملحوظة بشرط لا تجاه النفس الناطقة، وكونها صوراً علمية عين النفس ومن الجواهر الخارجية.

٩- مدار الإشكالات على الوجود الذهني إنما هو على انسحاب آثار الماهية التي لوجودها الخارجي إلى وجودها الذهني أيضاً؛ ولمّا دريت أنّ الماهيات في أنحاء الوجودات محفوظة، وهي عارضة للوجود في كل موطن بحسبه علمت أنّ الآثار الخارجية مسلوبة عن الذهنية وبالعكس.

١٠- حقيقة العلم مرجعها إلى الوجود به تنكشف الأشياء، وليس منحصراً في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهراً قائماً بنفسه، بل يكون واجب الوجود كما في علمه تعالى والكلام في

الوجود الذهني في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والإرادة، وهو حالة نفسانية به ينكشف المعلومات، ولا شك أنه أمر حادث في النفس عارض لها بعد ما لم يكن، و معلوم انه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته فيكون كيفية نفسانية.

١١– علم شيئ بشيئ على نحو الوجود إما أن يكون المعلوم عين العالم مثل علم الفرد بذاته، سواء كان مجردًا عن المادة أو لا ومن هذه أيضا فالمعلوم بالذات هو العالم، وإما أن يكون المعلوم ارتسامياً والمعلومات الارتسامية أوصاف ذهنية للعالم بها، وإما أن يكون العلم فعل العالم كالصور الخيالية مثلاً فإنها من منشئات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله المبدع له، فاقرأ وارقه.

١٢– إن ما يستدعيه دلائل اثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلا أن للأشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و إلا لكان الوجود الذهني بعينه وجودًا عينيًا فلم يكن نحوًا آخر من الوجود، فالمعقولات الذهنية من حيث ماهياتها يجب مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفرادًا لها، أي ليس ذلك المفهوم الذي هو بالحمل الأولي الذاتي من مقولة المعلوم الخارجي فردًا من أفراد تلك المقولة. مثلاً ان مفهوم الجوهر جوهر جسمي عالي لماهيته، ولو كان ذلك المفهوم من الجوهر فردًا لنفس الجوهر لكان ذلك الفرد مركبًا من الجوهر و شيئ آخر يتقوم به كما أن كل فرد كذلك فلم يكن ما فرضناه جوهرًا مطلقًا، فليس ذلك المفهوم من الجوهر فردًا لنفسه.

١٣– الماهيات والأعيان الثابتة والصور العلمية بمعنى واحد؛ والأولى اصطلاح فلسفي، والثانية اصطلاح عرفاني، والثالثة سائرة في ألسنة الفريقين. و وصف الأعيان بالثابتة للتمييز بين الصور العلمية وبين الأعيان الخارجية فقط. فنقش الفرس مثلاً على الجدار ليس ماهيته وصورته العلمية.

١٤– يعبّر عن العوالم العالية والفانية بالأذهان العالية والسافلة قبال الأذهان الآدميين، فيقال مثلاً تحقّق الكلمات النورية الموجودة في الأذهان العالية حكمها كذا، وفي الأذهان السافلة حكمها كذا.

١٥– أدلة الوجود الذهني دالة على أن صور المعلومات أي ماهياتها بأنفسها حاصلة في الذهن لا أشباحها و نقوشها. والشبح يغاير ذا الشبح في الماهية كنقش الفرس على الجدار على أن المعدوم لا شبح له والعلم حاصل به كقولك اجتماع النقيضين محال. ومن المفاسد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالات. إلا أن يقال إن القائلين بالأشباح لمّا رأوا أن ماهيات الأشياء لم يظهر عنها آثارها الخارجية ولم يصدر عنها حكمها لغيبة في الذهن أطلقوا عليها لفظ الأشباح توسعاً.

١٦- الحمل إما ذاتي أولي، أو شائع صناعي، والثاني يسمّى بالحمل المتعارف والحمل العرضي أيضاً. فالمحمول إن كان نفس مفهوم الموضوع ذاتاً وماهية فالحمل ذاتي أولي، وإلاّ فشائع صناعي. فالأول يعني به أن الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس ماهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما يقتصر عليه في الثاني أي الاتحاد بين الشيئين في المصداق في الوجود دون المفهوم. فيصدق معنى على نفسه بالحمل الأول، ويكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي واللاشيء ونحوهما. ولهذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل أيضاً من جملة الوحدات أي الشروط الثمانية.

١٧- القضايا الحملية إمّا حمليات بتّية، وإما حمليات غير بتّية. والبتّية هي قضايا لايكون الحكم فيها على المأخوذ بتقديره بأن يكون التقدير من تتمة الموضوع، وأما الحمليات التي حكمها مأخوذ بذلك التقدير فغير بتّية. وحيث إن التقدير من تتمة الموضوع تتميز الحمليات الغير البتية من القضايا الشرطية.

١٨- السبب الأولي في تعذّر الإحاطة العلمية بالحق سبحانه عدم المناسبة بين ما لايتناهى وبين المتناهي.

١٩- الباري تعالى خلق النفس الناطقة الإنسانية مثالاً له ذاتاً وصفات وأفعالاً: فهي شيء إبداعاً وتكويناً كبارئها فتبارك الله أحسن الخالقين، وذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر لاتأخذه سنة ولانوم، وذات مملكة شبيهة بمملكته يخلق مايشاء ويختار ما يريد، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه.

٢٠- كل صورة صادرة عن فاعلها شأن من شئونه، والإضافة بينها إشراقية لأن قيام المعلول بعلته ربط محض. وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه وصفاً له كحصول جميع الموجودات للباري وارتباطها به؛ فقس على هذا ممثلات النفس وحصولها لها.

٢١- العقل لايدرك الجزئيات، بمعنى أنه لايدركها من غير استعانة بآلة إدراكية، وإلاّ فلايدرك الكليات والجزئيات إلاّ النفس الناطقة.

٢٢- عدم ترتب الآثار الخارجية على الموجودات الذهنية أي الصور العلمية لايوجب كونها أضعف من الموجودات الخارجية مطلقاً، وذلك لأن العلم يصير عين جوهر النفس والنفس فوق الطبيعة.

. . . .

٢٣ـ النفس باعتداد قواها ترتبط بالخارج ثم تنشئ مثل الصور الخارجية بقدرتها الملكوتية بإذن فاطرها، و يعبّر عن ذلك بالإنشاء بالموهبة أي النفس تواري بكل واحدة من قواها الظاهرة والباطنة ماهو مسانخ لتلك القوة ثم تنشئ و توجد مثاله في صقع ذاتها، و تلك الصور ــ كما دريت ــ أنحاء وجودات علمية متدلية بذات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لا أنها حالّة فيها بل بينها وبين النفس إضافة إشراقية.

٢٤ـ النفس بالقياس إلى مدركاتها الحسية و الخيالية مظهرة على هيئة اسم الفاعل أي إنها مبدعها و مخترعها بإذن باريها. و أما بالقياس إلى الصور العقلية فتظهر على هيئة اسم المكان أي النفس عند إدراكها للمعقولات تشاهد ذواتًا عقليةً مجردة بإضافة إشراقية تحصل للنفس إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع، هذا في ابتداء السلوك، و بعد الاستكمال يمكن أن يرى أرباب الأنواع أي المثل الإلهية في موطن ذاته. وربما شبّهت تارة بسراب آخر و عبارة أخرى

الإحساس إنما يحصل بأن تفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل، وأما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا بالقوة. والكلام في كون هذه الصورة حسًا و حاسّة و محسوسة بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً و عاقلة و معقولة. وعلى هذا القياس الكلام في التخيل. و هذا لا ينافي ما تقدم من أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الحسية و الخيالية مبدعة. هذا كله في المحسوسات ظاهرية كانت أو باطنية، وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية فقد تقدم من أنها مظهر على هيئة اسم المكان. فما ذهب إليه أهل الحكمة الدائعة من أن حصول الصور العلمية للنفس من تجريد النفس و تقشيرها الأشياء الخارجية فليس بصواب.

٢٥ـ إدراك النفس حقائق الأشياء أهو على سبيل الترشح، أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذات النفس، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعّال، أو من جهة فنائها في ذات الحق و مشاهدتها في صقع الربوبية؟ والنفس لضعف بصرها العقلي لتعلقها بهذا العالم لا يتيسر لها مشاهدة تامة إياها و من ثم تأتي الإبهام و العموم والكلية كإبصارنا شخصًا في هواء مغبر من بُعد فنحتمل أن يكون ذا وذا

٢٦ـ التخيل والمحسوس من شؤون الطبائع الكلية العقلية للتدريب من أن الوجود ذو مظاهر أو ذو مراتب، و لمّا كانت النفس مظهرًا لتلك الحقائق و مصدرًا للحسية و الخيالية صح أن يقال:

الطبائع العقلية إذا كانت مقيدة بالكلية و معقولية فالنفس مظهر لها؛ و إذا تعينت بالتعينات الخيالية والحسية فالنفس مصدر لها. ثم إذا اشتدت عين التعين صارت متحدة مع عين الحسّ كما في الآخرة، و عليه يبتني أصول المعاد الجسماني.

٢٧- مقسم التصور و التصديق هو العلم الحصولي، و يعبّر عنه بالإرتسامي أيضاً، فيقال العلم إما تصور أو تصديق. وأما العلم الحضوري كعلم المجرد بذاته وأوصافه فهو أرفع من أن يكون من أقسامه، وإن كان تعريف العلم بوجه يعم الجميع.

٢٨- العلم الحصولي عند المشاء والمتكلمة هو الصور العلمية التي من تجريد النفس و تقشيرها الأشياء الخارجة سواء كانت تلك الصور عقلية أو دونها، والحق أنه علم النفس بالأشياء الخارجة عنها بمواخاة و لإنشاء على ما درجت.

٢٩- العلم يتعلق بالمجرد لا بالمادي المحجوب بالقوة والإستعداد

٣٠- الصورة الحاصلة من الشيئ علم و وجود ذهني من مقولة المعلوم وليس فردًا من أفراد تلك المقولة، وكيف بالعرض، وكيف بالذات و خارج عن المقولات، كل واحد منها باعتبار.

أي باعتبار أنها نحو وجود حاصل للنفس صورة علمية وكيف نفساني بالذات

و باعتبار كونها حاكية عن خارجها وجود ذهني من مقولة المعلوم بالحمل الأولى الذاتي

و باعتبار الحمل الشائع كيف ذهني بالعرض ينتهي إلى الكيف بالذات أي إلى تلك الصورة العلمية.

و باعتبار أن العلم مرجعه إلى نحو من الوجود خارج عن المقولات.

و باعتبار أنها ليست مندرجة تحت مقولتها بمعنى كونها فردًا لها خارج عن المقولات أيضًا ولكن كون الصورة العلمية كيفًا حقيقة لايخلو من دغدغة فتدبر في أن وجودها في نفسها و وجودها للنفس واحد، فالصور العلمية كيفيات على سبيل التشبيه.

٣١- النفس تدرك الماهية عارية عن أنحاء وجوداتها مطلقا، ثم تحكم عليها بما هي قرينة به. والعرض الأهم من الحدود الإطلاع على الذاتيات لا الإمتياز عن جميع ما عدا المحدود فقط.

٣٢- وجود عالم المثال المنفصل حق لاريب فيه، وهو برزخ بين المفارقات و بين المقارنات. والأشباح المثالية منه لها نحو تجرد برزخي، وهي مُثُل معلقة دون المُثُل الكلية التي هي أرباب الأنواع والكونان أي العالم وآدم متطابقان، فكل واحد منها على انشيث؛ والنفس تستدل بإدراك

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ذاتها على عالم المفارقات، وبإدراك قواها الباطنة على عالم المثال المنفصل، وبإدراك قواها الظاهرة وعمّالها على المقارنات.

والقوة الخيالية جبلت بلمحة كذا، وهي شأن من شئون النفس جوهر مجرد عن البدن وقواها تجردًا برزخيًا مثاليًا، فالخيال مثل عالم المثال، والصور الخيالية هي الأشباح المثالية بإنشاء النفس لا كما ذهب إليه شيخ الإشراق «من أنها متقررة في المثال المنفصل، والنفس بإعداد قواها ترتبط بذلك العالم وترى تلك الصور فيه» وإلا لزم أن يكون تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما تعبث به من الصور والأشكال القبيحة وأضغاث الأحلام وهي من أجل شيطنة القوة المتخيلة ودعاباتها أيضا ونحوها متقررة ذاتية في ذلك العالم مع أنه مخالفة لنص الحكيم تعالى شأنه.

واعلم أن نسبة خيال الإنسان المتصل إلى عالم المثال نسبة الجدول إلى النهر العظيم الذي منه تفرّعت.

٣٣ الفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد لتوفيره بخلاف الثاني فإن النفس مفتقرة فيه إلى ذلك أوما هو بمنزلته كالمطالعات الثانية.

٣٤ الإدراك هو اتحاد جوهر المدرك بمدركه مطلقًا، فالنفس ليس محلاً للعلم، وإطلاق الظرف عليها غير صحيح، وآلات الحسّ والخيال كالمرائي والمظاهر للعلوم الحسية والخيالية لا محالّ ومواضع لها. وظنّ القوم أن وجود الصور المعقولة مثلاً في النفس كوجود الأعراض في محالّها، فوقعوا في إشكالات لا تحصى لهم عنها.

٣٥ـ ذكروا في إثبات الوجود الذهني حججًا

منها أنا نتصور ممتنعًا كاجتماع النقيضين ونحوه من الأشياء التي لا وجود لها في العين، والمتصور متميز عن باقي الممتنعات فله نحو من الوجود، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن.

ومنها أنا نحكم على تلك الأشياء بأحكام ثبوتية، وقاعدة الفرعية تستلزم ثبوت الموضوع، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن.

ومنها أنا نأخذ من الأشخاص المختلفة المتفقة نوعًا، معنى واحدًا كليًا ينطبق عليها، ووجوده من هذه الجهة في الذهن فقط.

ومنها أنا نتصور الأمور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على أشياء، وثبوتها

في الخارج فحال فهي موجودة في النفس.

ومنها أن كل فاعل يفعل لغاية فلها نحو من التقرر، فلو كان في النفس لزم تحصيل الحاصل، فهي موجودة في الذهن.

ومنها أن الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبب للتحريكات و التأثيرات الخارجية، كما عالج محمد بن زكريا الرازي المتطبب مصروعين بوخز لساماني وقد حكى تفصيل الواقعة الملاجلال الدين الدواني في كتابه «اخلاق جلالي».

ومنها- وهي من الواردات التي رزقنا بها - أن طالب كل شيئ يتصور ذلك الشيئ أولاً إجمالاً لأن طلب المجهول المطلق محال فله نحو من الثبوت وإذ ليس في الخارج فهي الذهن.

٣٦- قد تقدم أن المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني، والأدلة السبعة المذكورة دالة على اثبات الصور العلمية فقط لا على محاكاتها، لكن لما كان المحاكاة متفرعة على تلك الصور، أطلق على تلك الأدلة أدلة الوجود الذهني إطلاق اسم المسبب على سببه.

٣٧- ماتقدم من الأدلة على إثبات الوجود الذهني عشر واحدة منها، بل كل واحدة منها دالة على تجرد النفس الناطقة أيضاً.

٣٨- المعدوم قسمان: ممكن وجوده، و ممتنع محض. والأول له نحو وجود في مباديه العالية، والكامل إذا شاء أن علمه علمه قبل بروزه في هذه النشأة التي تلينا كما هو ملاك الإخبار بالغيب، فيصح العلم بالمعدوم الذي له مطابق. وأما العلم بالمعدومات الصرفة فيعرف مما تقدم من اختلاف الحملين وتقسيم القضايا الحملية بالبتية والغير البتية.

٣٩- الحكم في القضية المحصورة على وجه يسري إلى الأفراد أي موضوعها عنوان و مرآة إلى الخارج بخلاف الطبيعية. ولا منافاة بين التشخص العيني وبين الكلية والإشتراك بين الكثيرين. وإن شئت قلت: موضوع المحصورة كأنه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية و بين الوحدة التي في موضوع الطبيعية.

٤٠- اتصاف وجود و حد عددي بالأضداد يدل على وجوده بكلّي والسعيّ كما أن كلّ واحد من أرباب الأنواع كذلك. وما نقل للشيخ الرئيس في رسالة من أنه «صادف مدة عمره شيخاً كبيراً عزيز المحضر وافر العلوم متقناً في العلوم الحكمية و شريعة سمعية فاستأنس و استطاب مجاورته. ..» فذلك العالم الكبير كان قائلاً بمثل الإلهيه أي بأرباب الأنواع فهو العارف الحزان.

إن الله لايعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد.

٤١- الوجود الصمدي ملك، و صفاته و أسمائه جنوده، فأين نزل نزلوا معه،وأين دار داروا معه. فالعشق سار في جميع الموجودات على تفاوت صفاتهم، و كذلك الحياة، والشعور و سائر الصفات.

٤٢- ذكروا إشكالات على الوجود الذهني:

منها أن الصورة العلمية كيف تماثل وهو عرض، فمثلاً بالجوهر إن لم يكن جوهرًا كان جهلاً، وإن كان جوهرًا كان شيئٌ واحد جوهرًا و عرضًا.

و منها أن العلم لكل مقولة يجب أن يكون من تلك المقولة، والصورة العلمية كيف نفساني، فيلزم اجتماع ما عدا الكيف من المقولات مع الكيف- أي لزم كون شيئٌ واحد مندرجًا تحت مقولتين و جنسًا بجنسين في مرتبة ذاته واحدة عليه ذاته.

ومنها أنا إذا تصورنا الأشياء العظيمة كالجبال والبحار لزم انطباع الكبير في الصغير.

ومنها أن الأشياء لوكان لها وجود ذهني لزم أن يكون لكل نوع منها فرد شخصي مجرد.

ومنها أن الذهن عند تصور الحرارة و البرودة يلزم أن يصير حارًا و باردًا، و هكذا الكلام عند تصور غيرهما.

و منها أن الذهن موجود خارجيٌ فيلزم أن يكون الأمور الذهنية خارجية و منها أن الممتنعات لزم أن يكون لها أفراد في الذهن، والممتنع ممتنع مطلقًا.

ولايخفى عليك الجواب عن كل واحد منها بما أسلفناه من اختلاف الحملين، واتحاد المدرك بمدركه، وكون النفس مصدرًا و مظهرًا، و عدم كون النفس محلاً للصور المدركة مطلقًا، و عدم كون المعقولات الذهنية مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفرادًا لها، وكون القوة الخيالية و منشآتها مجردة، و عدم المنافاة بين التشخص العقلي و بين الكلية والإشتراك، و كون الوجودين العيني والذهني متناصبين، وأنّ للماهية الواحدة أطوارًا من الوجود، وكون القضايا الحملية بتية و غيربتية، و نحوها و لله سبحانه فتاح القلوب و مفتاح الغيوب.

٤٣- وأما جواب القوم عن تلك الإشكالات فأنكر الفخر الرازي الوجود الذهني، و جعل العلم مجرد الإضافة بين العالم والمعلوم. على ان الفخر ذهب في البحث عن الإدراك من شرحه على الإشارات (الفصل ٧- من النمط ٣)، وفي موضع من المباحث المشرقية الى أن العلم والإدراك

والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين (ج ١ – ص ٣٣١ – ط حيدرآباد الدكن)، ولكنه سيتبصر في موضع آخر من المباحث أيضاً بأن العلم حقيقته ليست مجرد إضافة بل العلم صفة حقيقية (المباحث المشرقية – ج ٢ – ص ٣٥١ من الطبع المذكور).

وجوّز السيد السند انقلاب الماهية، وجعل الصور العلمية كلّها من مقولة الكيف لا بالغير بالانقلاب، بل عداً الكيف.

وزعم للاحتلال الدين الدواني أن اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فأنكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله أمراً ذهنياً فقط من مقولة المعلومات، وأن العلم بكل مقولة ليس شيئاً سوى تلك المقولة من غير أن يكون له وجود في نفسه.

وذهب القائلون بالأشباح إلى أن الموجود في الأذهان ليس حقائق المعلومات حتى يلزم المحذور.

وذهب الفاضل القوشجي إلى الفرق بين الحاصل في الذهن وبين القائم به.

والكلّ كما ترى. ولكن الحق أن القوشجي ناظر إلى محللات الحكماء، وأن القول بالأشباح مرعا جعله صاحب الشوارق.

وفي الكتب جواب آخر أيضا وهو الفرق بين الوجودين العيني والظلي ولا يترتب على الذهني آثار العيني. ولكنه صرف تبديل الألفاظ كما لا يخفى.

٤٤– لا يخفى عليك ماقي القول بالانقلاب من الاعتراضات الواردة. نعم لو كان قائله قائلاً بأصالة الوجود لكان له اختياره وجه وجيه لأن الوجود هو مصحح الهوية وجهه وحده الماهيات ومقول بالتشكيك، لكنه اعتباري محض عند القائل بالانقلاب والماهية أصالة عنده وهي ليست إلاّ مثار الاختلاف والبينونة، فأنّى للماهية ذلك العرض العريض؟ ثم إن قوله في الانقلاب مشابه القول بإعادة المعدوم.

٤٥– كأنّ نظري السيد والدواني في الوجود الذهني متعاكسان لأن السيد قائل بأن الصور العلمية كلّها كيف، إلاّ أن ماسوى الكيف كيف بالانقلاب، والكيف كيف بلا انقلاب؛ وأما الدواني فمنكر كون الصور العلمية كيفاً سوى العلم بالصورة الكيفية فإنه كيف.

٤٦– عرضية الزمان ليس بمعنى عرضية الكم مثلاً، وكذا كون الشيئ في الحركة، وكون الحركة في الشيئ، وكون الشيئ في الخارج، فإن اطلاق كلمة في في سلسلة الطولية على سبيل الاشتراك

اللفظي، أوفي الظرفين الزماني والمكاني على سبيل الحقيقة، وأما في ماوراثهما فعلى نحو التوسع والمجاز.

هذه كانت طائفة من أمهات المطالب حول مسألة الوجود الذهني، وأما تفصيل كل واحد منها فليطلب في كتاب «النور المتجلي في الظهور الظلي» والله سبحانه فتاح القلوب ومفتاح الغيوب.

(ح.ح)

[٨]

غرر في تعريف :

المعقول الثاني وبيان اصطلاحين فيه

إن كان الاتصاف كالعروض في ... عقلك فالمعقول بالثاني صفي

ما عروضه بعقل رسم ... في الذهن أو فيه اتصافه رسم

فالمنطقيُّ الأول كالمعرِّف ... ثانيهما مصطلح للفلسفيّ

فشيئية أو إمكان ... معقول ثان جا بمعنى ثان

[٨]

غرر في تعريف:
المعقول الثاني وبيان الاصطلاحين فيه[1]

إن كان الاتّصاف كالعروض أي الاتّصاف بالمعقول وعروضه، كاتّصاف الإنسان بالكلّية وعروضها له، كلاهما في عقلنا فالمعقول بالثاني أي بالنمط الثاني، والمراد بالثاني ما ليس في الدرجة الأولى[2]، نظير هيولى الثانية. ثمّ هو منسوب وقولنا صفي الياء للإطلاق، فإنّه ملحق إذا كان الرويّ مكسوراً، والساكن أيضاً ملحق به، لأنّه يحرّك بالكسر. فخرج من البيت[3] تعريف المعقول الثاني أنّه العارض الذي عروضه للمعروض واتّصاف المعروض به كلاهما في العقل.

ثمّ بعد الفراغ عن بيان مفهوم المعقول الثاني باصطلاح المنطقي، سرنا إلى رسمه باصطلاح الحكيم بقولنا عما متعلّق بـ«رسم» في آخر البيت، أي رسم أيضاً

---

١. أي الاصطلاح الحكمي والاصطلاح المنطقي. (ح. ح)

٢. فإنّ النوعية مثلاً معقول ثانٍ، مع أنّها معقول رابع. فإنّ الإنسان مثلاً، إذا حذف مشخّصاته بنظر العقل، فهو المعقول الأوّل، وعرضه الكلّية، وهي المعقول الثاني. ثمّ إذا قاسه العقل بما أراده وراءه غير خارج عنه، طرأه الذاتية، وهي المعقول الثالث. ثمّ إذا لاحظه على الكثرة المتفقة الحقيقة، حدّته النوعية، وهي المعقول الرابع نظير قولهم، «هيولى ثانية»، مع أنّها قد تكون رابعة أو خامسة أو غيرها، كالأخلاط للأعضاء، وهي مسبوقة بهيولى المتنوّعة بصور العناصر، المسبوقة بالهيولى الجسمية، المسبوقة بالهيولى الأولى.

٣. مجهول من التخريج، أي علم وتبيّن. (ح. ح)

لعارض عروضه بعقلنا، أي في عقلنا، معلّق نعوتنا الرسم سواء كان اتّصافه[4] في العين[5] أو فيه، أي في عقلنا اتّصافه، أي الاتّصاف به، فهو من باب الحذف والإيصال، رسم.

فالمنطقي أي المعقول الثاني المنطقي هو الأوّل من الرسمين كالمعرّف وسائر موضوعات مسائل المنطق، كالنوعيّة والجنسيّة والذاتيّة والعرضيّة والقضيّة والقياس؛ فعروض المعرّفيّة للحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان واتّصافه بها في العقل، لأنّه في الخارج جزئيّ، والجزئي ليس معرّفًا، فما في الخارج ذات الحيوان الناطق، لا وصف معرّفيّته.

ثانيهما أي ثاني الرسمين مصطلح للفلسفي وهو أعمّ من الأوّل[6]. وتوضيح المقام أنّ العارض ثلاثة أقسام:

عارض يكون عروضه للمعروض واتّصاف المعروض به في الخارج، كالسواد. والظاهر أنّه معقول أوّل بكلا الاصطلاحين. وعارض فيه كلاهما في العقل[7]، كالكلّيّة.

---

٤. أي اتّصاف المعروض بالعارض، وهكذا قوله: «اتّصافه» أي اتّصاف المعروض بالعارض، و«أي الاتّصاف به» أي بالعارض. (ح ح)

٥. معنى كون الاتّصاف في العين، أن يكون الوجود الرابط متحقّقة في الخارج، وكون عروضها في العقل، أن يكون وجودها الرابطي، أي وجودها المحمولي يعني، في النفس، لا في الخارج. ولا غرو في ذلك، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت. وكون الوجود الرابط، أي ثبوت شيء لشيء في الخارج، لا يستدعي زيادة عينيّة، كما أنّ الأعدام ثابتة للأشياء في الخارج بهذا المعنى، وكذا الاعتباريات. فالعمى ثابت لزيد في الخارج وكذا الجهل البسيط، وسلب الكتابة ونحوها، ولا ثبوت نفسي لها في الخارج. وبوجه آخر، معنى كون هذه في الخارج، أنّ الخارج ظرف نفسها، لا لوجودها، كما أنّ النسبة خارجيّة، معناها أنّ الخارج ظرف نفس النسبة، لا لوجودها. فكون العدم لزيد في الخارج، أو سلب البصر في الخارج، معناه أنّ الخارج ظرف نفس العدم والسلب، لا لوجودهما، حتّى يلزم المحذور.

٦. وهو قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى. (ح. ح)

٧. وهو حال ذهني لموجود ذهني. ثمّ ضمير «فيه» راجع إلى عارض، والتقدير كلاهما فيه في العقل. وفي بعض النسخ ضرب عليه ـ أي على فيه ـ القلم. (ح. ح)

وعارض عروضه في العقل، ولكن الاتصاف به[8] في الخارج، كالأبوّة، فانّها، وإن لم يحاذها شيء في الخارج كذلك، لكن اتّصف الأب به في الخارج وكلاهما معقول ثان.

والأوّل المعقود به[9] من القضايا قضية ذهنيّة، والثّاني المعقود به منها قضية حقيقيّة، ووجه التّسمية على الأوّل ظاهر، لأنّه إذا عقل عارضاً[10] لا يعقل إلاّ عارضاً لمعقول آخر[11]، وأمّا على الثّاني، فلأنّه ما لم يتطرق تحليل العقل ولم[12] يعقل معروض أولاً، لم يعقل عارض ثانياً[13].

فمن منطقيّة أو امكان[14] معقول ثان[15] خاصّ عامّ ثان يعني إذا عرفت هذا فقد

---

٨. يعني أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة. «وكلاهما» أي الأخيران معقول ثان. «والأول» أي المعقول الثاني بالاصطلاح المنطقي «المعقود به من القضايا قضية ذهنية» والقضية الذهنية هي المحمولات والعوارض العقلية التي يكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات والانتزاع من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني ككونها الكلّي إما ذاتي أو عرضي، والذاتي إما جنس أو فصل، والعرضي إما خاصة أو عرض عام. «والثاني المعقود به منها قضية حقيقية» إذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات وإن كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق المعقود حقيقية ككونها ممكنة والأربعة زوج. والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الأعم المذكور من ملاحظة ما المنعقد بها من القضايا قضايا حقيقية و ذهنية صرفة. (ح. ح)

٩. هذان يسميان آخران هنا

١٠. كالنوعية والجنسية. (ح. ح)

١١. كالانسان والحيوان. (ح. ح)

١٢. كزيد يكون أباً لعمرو. (ح. ح)

١٣. كالأبوة (ح. ح)

١٤. وكذا الوجوب والوجود بالمعنى المصدري، وهكذا المحمولات المشتقة منها. (ح. ح)

١٥. من باب اضافة الموصوف إلى صفته نحو قوله الآتي في أول الغرر الخامس عشر من هذه الفريدة:

الاصطلاحين في المعقول الثاني، لا اختلط، كما خلط بعضهم[16] الاصطلاحين[17] في فهم

«عرضي مطلق، وهذا من اضافة الموصوف الى الصفة».

اعلم ان المراد من الشيئية التي هي من المعقولات الثانية مصدر الشيء بمعنى الشيئ وجوده أي لماهية بمعنى مايقال في جواب ماهو. وانما كانت الماهية المطلقة بهذا المعنى من ثواني المعقولات لأنه ليس في الماهيات الخاصة التي في الإنسان والبقر والفرس و البياض والسواد وغيرها أمروراء لخصوصيات يكون هو بعينه الماهية المطلقة ولا يمكن أن يكون ذاتيا مشتركاً بينها لعدم تمكن عوالي الأجناس أجناسا عالية، وإما أن يكون عرضيا مشتركاً محمولاً بالضميمة فلم يكن كل واحد من الأشياء الخاصة والماهيات المتعينة شيئاً إلا عند عروض تلك الضميمة كما أن الجسم ليس مستحقاً لحمل الأبيض مثلاً إلا بضميمة البياض، وهذا باطل. (ح.ح)

١٦. شرح تجريد الاعتقاد، قوشجي، ص ٥٣. (م.ط)

١٧. قال المحقق الطوسي في المسألة الثامنة عشرة من أول تجريد الاعتقاد: «والشيئية من المعقولات الثانية ويساوق مناسبه في الوجود فلا شيء مطلق ثابتٌ بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات» (ص ٤٢ من كشف المراد من المطبوع بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه). وذلك البعض هو الملاّ علي القوشجي شارح تجريد الاعتقاد خلط الإصطلاحين في بيانه العبارة المذكورة (ص ٣٠ — من الطبع الرحلي الحجري). وقال صاحب الشوارق في آخر المسألة الخامسة عشرة من اول الشوارق في تحقيق أن الشيئية من المعقولات الثانية: «وأما ما توهمه الشارح القوشجي من أنه إن أريد أن مفهوم الشيئ الكلي ليس موجود في الخارج فلاوجه للتفريع و تخصيص مفهوم الشيئ فان طبائع الكليات ليس موجوده في الخارج سواء كانت معقولات أول أو ثواني، فجوابه أن طبائع الكليات التي هي المعقولات الأول موجوده في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سيأتي؛ وأما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود و مبحوثاً عنها هاهنا، وهو ليس بصدد عدّ جميع ماهو من المعقولات الثانية بل يشير في كل مايبحث عنه إلى كونه منها، أو لعلّه كما قيل لدفع ما توهمه بعض الناس من كون الشيئية جنس الأجناس» (ج ١ — ط ١ ص ٦٥).

وعلم أن المحقق الطوسي في التجريد ذكر في المسألة المذكورة أن الشيئية من المعقولات الثانية، ثم ذكر في المسألة السادسة والثلاثين أن الوجود والعدم وجهاتهما والماهية والكلية والجزئية والذاتية و العرضية والجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية (ص ٦٥ الى ٦٧ من كشف المراد من الطبع المذكور)، والمصنف جمع بين الموضعين حيث قال: «فانه حيث قال الجوهرية و

كلام العلامة الطوسي رحمة الله عليه، فإنه حيث قال: الجوهرية والعرضية والشيئية وغيرها من المعقولات الثانية[18] أراد المعنى الثاني[19]، وتوهم ذلك البعض أن لا معنى له إلا المنطقي[20]، فقدح في كلامه. ثم إن اتصاف الشيء الخاص بالشيئية العامة في الخارج، ولكن عروضها له في الذهن، وإلا لزم التسلسل[21] وأن لا يكون من الأمور العامة[22]. وكذا[23] اتصاف الماهية الخارجية بالإمكان في الخارج، ولكن عروضه لها في الذهن، إذ لا يحاذيه شيء في الخارج، لكونه سلب الضرورتين، ولأن لازم الماهية اعتباري، وأيضاً

والعرضية والشيئية وغيرها من المعقولات الثانية» و هذه العبارة تنادي بأنه نقلها عن ظهر القلب ولم يراجع شرح القوشجي مستأنفًا. (ح. ح)

١٨. تجريد الاعتقاد، خواجه نصير الدين طوسي، ص ١١٦، تحقيق و تصحيح محمدجواد حسيني جلالي، ط ١، دفتر تبليغات اسلامي قم. (م. ط)

١٩. أي، المعقول الثاني الفلسفي، وهو مساوق للأمر الاعتباري النفس الأمري عندهم. ووجه التوهم ظنه أن الاتصاف دائما كالعروض، لابد أن يكون في العقل، وحيث أن الاتصاف في هذه المذكورات ونحوها، في العين وجد من بعض بعض، لاستناده على حصر المعقول الثاني في المنطقي.

٢٠. أي لا معنى للمعقول الثاني إلا المنطقي. (ح. ح)

٢١. بيان الملازمة أنه لو كان العروض للشيئية العامة في الخارج لكان العارض أمرا خارجيا وله وجود في الخارج فكان الشيئية العامة مشتركا للأشياء الخارجية في المعروضية للشيئية العامة أيضا ويكون لهذا العارض أيضا عارض آخر وهكذا إلى غير النهاية. (ح. ح)

٢٢. الشاملة لكل شيء، لأنه إذا لم يكن عروضها في الذهن خاصة، بل كان في الخارج، كان المعروض مقدما بالوجود على الشيئية، وكانت الخصوصية بنفسها شيئا والإنسان والفرس مثلاً، المتقدمان عليها، لم يكونا شيئاً، بل إنساناً وفرساً فقط فلم تشمل الخصوصيات، بخلاف ما إذا كانت الشيئية انتزاعية، فإنها كانت حينئذ حاكية عن مقام ذات كل شيء خاص. وليس المراد من نفي العموم فيها بعد ما كانت ضميمة متأخرة، كونها خاصة، إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فلم تكن من الأمور العامة، وذلك لأنه ما من عام يوجد إلا هو عام، لما ذكر، ولأن وجود الطبيعي مطلقا، بوجود أشخاصه، وهذا لا ينافي عمومه لكثرة أفراده.

٢٣. عطف على التسلسل. (ح. ح)

لوكان عروض الامكان للماهية في الخارج، لزم امّا التسلسل، وامّا الخلف[٢٤]، وامّا خلوّالشيء عن المواد الثلاث والتوالي بأسرها فاسدة.

٢٤. لانّه، اذا كان عروضه في الخارج — و وجب تقدّم الماهيّة بالوجود على عروضها الخارجي — فان كانت ممكنة، فقبل الامكان، فالامكان، لزم الاول وان كانت واجبة أو ممتنعة، لزم الثاني. وان لم تكن شيئاً منها، لزم الثالث. وهذا هو الخلو في الواقع، لا في المرتبة

[٩]

غرر في ان الوجود

مطلق و مقيد و كذا العدم

إنّ الوجود مع مفهوم العدم   كلاً من اطلاق وتقييد قسم

[٩]

غرر في أنّ الوجود
مطلق ومقيّد وكذا العدم

إنّ الوجود مع مفهوم العدم كلاًّ معنون مقسم، من اطلاق وقيد قسم.

فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهليّة البسيطة[١]، كالانسان موجود؛ والمقيّد ما هو المحمول في الهليّة المركّبة كالانسان كاتب. ووقع هذين عدم مطلق ومقيد. وفي تخصيص العدم باضافة لفظ المفهوم اشارة الى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهومه، بل جارية في حقيقته، كما هو مصطلح أهل الذوق[٢]. فيطلقون الوجود المطلق على ما لا يكون محدوداً بحد خاص، وهو حقيقة الوجود التي هي عين حيثيّة الاباء عن العدم وعين منشأيّة الآثار الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى وابسط، والمقيد على المحدود.

---

١. انما سمي بسيطاً بسيطاً لأن المطلوب به وجود الشيء والوجود المطلق بسيط، والهلية المركبة سميت بها لأن المطلوب بها الوجود المقيد والوجود المقيد مركب من الوجود والقيد. وتقدّم في آخر الغرر الرابع معنى الذوق واهله (ص ٩٣— ح ٣٢). (ح. ج).

٢. راجع ص ٩٣ الحاشية ٣٢ من الغرر ٤ هذا الطبع وايضاً اصطلاحات الصوفية، كمال الدين عبدالرزاق القاشاني ص ٤٨، تحقيق وتعليق، الدكتور محمد كمال ابراهيم جعفر، ط ٢، قم، بيدار. (م. ط).

[١٠]

غرر في أحكام سلبيّة للوجود

ليس الوجود جوهرا ولا عرض | عند اعتبار ذاته بل بالعرض
لا شيءٌ ضدُّه ولا ما ماثله | وليس جزء وكذا لا جزء له
إذ قلب المنقسم منقوما | أو لتقوم من نقيض لزما

[١٠]

غرر في أحكام سلبيّة للوجود

منها أنّه ليس الوجود جوهراً[١]؛ لأنّ الجوهر ماهية[٢] إذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع، والوجود ليس بماهية؛ ولا عرض. وقف المنصوب بالسكون لغة. وسلب العرضيّة لأجل أن لا موضوع له[٣]. كيف، والموضوع متقوّم بالوجود[٤]؟ نعم مفهومه

---

١. لأن المفهوم حيث أخذ وهي عنوانات حقائق الأجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلاً قالوا الجوهر ماهية حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في موضوع، وكذا قالوا العرض ماهية حق وجودها في الأعيان أن يكون في موضوع فمعنى كون الوجود جوهراً بعدم كونه كلياً، بل الوجودات هويات عينية متشخصة بذاتها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحد؛ وليس عرضاً بمعنى كونه قائماً بالماهية الموجودة وإن كان عرضياً متحداً بها نحواً من الاتحاد؛ وما هو من الأعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ومخالفته أيضاً لسائر الأعراض حيث إن وجودها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه إلى الموضوع أيضاً. ولما كان الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فلا يصدق الجوهر على الوجود تأمل فراجع إلى الفصل الخامس والعشرين من النمط الرابع من الإشارات. (ح. ح)

٢. وأما الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته، فالوجود الحقيقي قائم بذاته، لا بالماهية. وكذا الجوهر بمعنى الموجود لا في الموضوع، فإن الوجود الحقيقي موجود بذاته، وسلب الموضوع وصف سلبي له، كسائر السلوب.

٣. ولأجل أن لا ماهية له أيضاً. (ح. ح)

٤. فيلزم الخلف إذ الموضوع متقوم به لو كان له موضوع. (ح. ح)

عرضٌ، أي عرضيّ بمعنى الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة عند اعتبار ذاته، أي ذات الوجود، بل بالعرض، أي بتبعيّة الماهيات الجوهريّة[5] والعرضيّة. فيكون الوجود الخاص جوهراً بعين جوهريتها لا بجوهرية أخرى، وعرضاً بعين عرضيّتها، لا بعرضيّة أخرى[6]، بل يلحق الوجودات الخاصّة[7] أحكام أخر للماهيات، لكن بالعرض.

ومنها أنّه لا شيء ضدّه[8]، لأنّ الضدّين أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد، وبينهما غاية الخلاف، ويكونان داخلين تحت جنس قريب. والوجود ليس وجوديًا، بل نفس الوجود، ولا موضوع ولا جنس له، ولا غاية للخلاف مع شيء[9].

---

٥. فالماهية واسطة لعروض الجوهرية له كما أنّ الوجود واسطة لعروضه لها. (ح.ح)

٦. وذلك لما مرّ من أنّ الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر بل في ظرف الذهن بحسب تحليل العقل. (ح.ح)

٧. أي، لا نفس حقيقة الوجود، بما هي حقيقته أحكام أخرى للماهيات، كالكثرة والظلمانية والتباين والتضاد والتماثل وغيرها. فالتباين حكم ماهيّتي الإنسان والفرس، والتضاد حكم ماهيّتي البياض والسواد، والتماثل حكم الماهيّة الشخصيّة لزيد وعمرو، لكن يسري في الجميع منها إلى وجوداتها الخاصّة، فتتّصف بها بالعرض، بل تتّصف بنفس الماهيّات، كما قيل «من» و«تو» عارض ذات وجود م.

لكنّه كالاتّصاف بالخارج المحمول، لا كالاتّصاف بالمحمول بالضميمة. تلك السراية لاتّحاد الماهية وفنائها بالوجود، وحكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر. فكما أنّ الماهية تتّصف بالتحقّق بتبعيّة الوجود، يتّصف الوجود بأحكامها بالعرض.

رقّ الزجاج ورقّت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنّما خمر ولا قدح وكأنّها قدح ولا خمر

٨. ومن فروعاته الشاهقة أنّه يمتنع عليه العدم، وأنّ النقيض لا يقبل المقابل وذلك لأنّ عدم ماهية الضدّ بطريان الضدّ الآخر على موضوعه كالسواد يعدم بالبياض، والبرودة بالحرارة وقس عليهما. وقوله: «داخلين تحت جنس قريب» كالسواد والبياض الداخلين تحت الكيف المبصر الذي يكون جنسًا قريبًا لهما. (ح.ح)

٩. مع شيء من الأشياء الموجودة، والعدم ليس بشيء حتى يكون بينه وبين الوجود غاية الخلاف. ثم إنّه

ولذا نفيت الماهية عنه تحليلها. ولا ماثله، لأنّ المثلين هما المشتركان في الماهية ولوازمها، والوجود لا ماهية له نوعيّة أو غيرها. بل لا ثاني له، فضلاً عن الضدّ والندّ[١١][١٢]، ولا ميز في صرف الشيْ. فكلّما فرضته ثانياً له فهو هو، لا غيره.

ومنها أنّه ليس جزءاً لشيء، ركّب منه ومن غيره، تركيباً حقيقياً له وحدة[١٣] حقيقيّة، لأنّ أجزاء المركّب الحقيقي يجب أن يكون بعضها حالاً[١٤] في البعض، بل بعضها منفعلاً عن البعض، كما في الممتزجات والحلول والانفعال[١٥] على حقيقة الوجود

ليس بين وجود ووجود غيرهما وجودان كذلك أي غاية الخلاف، ولا أيضاً بين طبيعة الوجود المطلق وشيئ من المفهومات الثابتة للوجود كذلك، ولا تخالف بينه وبين العدم في التصور إذ العدم المقابل له موجود في النفس. (ح. ح)

١٠. وإذ لا طبيعة أعم من الوجود مندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل أيضاً. (ح. ح)

١١. قوله سبحانه: فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون أي أمثالاً. وفي گلشن راز للشبستري

ظهور جمله اشيا بضد است   ولى حق را نه مانند و نه ندّ است

فكأنّه أطلق الضد على الند فتدبر. (ح. ح)

١٢ ربّما يقال: كلّ ضدّ، ندّ وكلّ ندّ، ضدّ. الأول، باعتبار تنافيهما في الحقيقة، والثاني، باعتبار تنافيهما في الوجود، وأنّ كلاً منهما طارد لوجود الآخر.

١٣ فصرح مثل أن نقول مجموع حقيقة الوجود والعدم، فإنّه جزء المركب الذي هو ذلك المجموع، لكنّ التركيب محض اعتبار العقل.

١٤. وبالجملة، يجب الحاجة فيما بين أجزائه، نحو الحلول أو العليّة، ليحصل الارتباط التام والاتحاد، فيكون التركيب حقيقياً، لا اعتبارياً. والحكماء ادعوا البداهة في أنه، لولا حاجة، لكان التركيب كتركيب الإنسان والحجر الموضوع بجنبه. إن قلت: التركيب من الجنس والفصل في البسائط حقيقي، ولا حلول فيه. قلت: الارتباط فيه من جهة عليّة الفصل للجنس، ودرجناها في الانفعال، إذ المعلول منفعل عن علّته.

١٥. إن قلت: لا يلزم أن يكون حقيقة الوجود حالّة أو منفعلة، فلو كانت محلاً أو علّة، كان الارتباط حاصلاً أيضاً. قلت: المراد بالحلول، القدر المشترك بين الحالّية والمحلّية، ولا يجوز عليها المحلّية أيضاً،

غير جائزين، بل يلزم الخلف، فانّ جزء الآخر والكلّ كلّها موجودة[14]. ثمّ انّ في قولنا: «ولا تّحاد الكلّ والتسلسل» في جزئيته للماهية، وفيها مطلق. وكذا لا جزء له.

ثمّ لمّا كان وجه السلوب الآخر ظاهراً، لم نتعرّض له بخلاف هذا. فاشرنا الى وجه سلب الاجزاء العقلية عنه[15] حتى يلزم منه سلب الأجزاء الخارجية، أعني المادّة والصّورة، فانّهما مأخذا الجنس والفصل[17]، بل عينهما[18]، والتفاوت بالاعتبار[19]؛ ويلزم منه سلب الأجزاء المقداريّة، لانّ المقدار من لوازم الجسم. و[لا] مادة وصورة، فلا جسم ولا مقدار— مقوّماً اذ فلو فصل المقسّم للوجود مقوّماً له أو القوام، اي التقوّم والتألّف، من نقيض، أو بما هو في قوة النقيض[20] لزما. بيان ذلك انه، لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل، فحصّته مّا الوجود[21]، فيلزم الاوّل، اذ قد تقرّر انّ كلّاً من الجنس والفصل عارض للآخر، وحاجة الجنس الى الفصل[22] ليس في قوام ذاته وماهيته، بل

لانّ الجنس محتاج الى الفصل في الوجود، أو التنوّع، أو التشخّص ولو كانت علّة، كانت مقوّمة ايضاً، فانّ الفصل في الاتّصاف بالجنس محتاج اليه.

١٦. حقيقة الوجود فيها فلم تبق ثانياً، فلم تكن جزءً هذا خلف

١٧. أي في الخارج. (ح. ح)

١٨. أي في الذهن. (ح. ح)

١٩. أي، اعتباري بشرط لا ولابشرط. فالجنس الطبيعي عين المادّة، لكن اذا اعتبر لابشرط مع الفصل، كان جنساً. واذا اعتبر بشرط لا معه، كان مادّة. وكذا الفصل الطبيعي والصورة.

٢٠. النقيض هو العدم، وما هو في قوّة النقيض هو الماهية. (ح. ح)

٢١. وأيضاً لو كان للوجود جنس لأمر ذو نكون انقسام الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركّب ذاته تعالى وهو محال. فان قلت فكيف تميّزه سبحانه عن خلقه؟ فالجواب أن تميّز المحيط عن المحاط أنّما هو بالتعيّن الإحاطي لا بالتعيّن التقابلي على ما يجيئ بيانه من ذي قبل. (ح. ح)

٢٢. حيث انّ الفصل علّة الجنس، وذلك لانّ الفصل الطبيعي صورة، حتى في البسائط الخارجية. فانّه بشرط لا، صورة عقلية، وجنسها بشرط لا، مادّة عقلية. والصّورة علّة لوجود المادّة. وما يقال «انّ الجنس مبهم، والفصل علّة تعيّنه» يرجع الى الوجود، اذ التعيّن بالوجود. وحقيقة الامر ان

في تحصّله. ولذا فالفصل بالنسبة الى الجنس مقسّم، لا مقوّم؛ وذلك انّما يتصوّر[٢٣] في الجنس الّذي ماهيته غير الوجود، وامّا الجنس الّذي هو عينه، ففيه انيّته مفيد ماهيته. وهذا هو القلب الّذي ذكرنا. ومثل هذا الباب بين الوجود نوعاً ايضاً اذ النسبة بين الشخص والطبيعة[٢٤] النوعيّة النسبة. وامّا غير الوجود، والغير هو العدم، أو الماهيّة، وهذا هو اللازم الثاني.

تمام الجنس ليس بحسب ماهيّته، لان ماهيّته مبهمة، انّما هو بحسب الوجود، لانّه مأخوذ لا بشرط، ووجوده وجودات. ولذا يقال الجنس يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق، أي يتحد بها ويحمل وجوده في وجودات الفصول الطبيعيّة له، لان مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود، بخلاف النوع. فانّه يحمل على الكثرة المتفقة، لانّه يتحد بوجود افراد، تمام ذاتها واحدة، وفصلها واحد. وهذا معنى عليّة الفصول للجنس. ولا يلزم توارد العلل على معلول شخصي، اذ للجنس حصص، وكل فصل حقيقي علّة لوجود حصّة منه، ووجود الطبيعي وحصصه بوجود افراده.

٢٣. لانّه حينئذٍ يصار يحتاج حتّى فيه الحاجة. فالمصحح نفس ماهيّة الجنس، وما فيه الحاجة وجودها. وامّا الوجود الحقيقي، فلمّا كان محضه ذاته، كان المصحح فيه وما فيه الحاجة، واحداً.

٢٤. وفي نسخة بين الشخص والطبيعة. (ح.ح)

[١١]

غرر في أنّ تكثّر الوجود بالماهيات وأنّه مقول بالتشكيك

بكثرة الموضوع قد تكثّرا — وكونه مشكّكاً قد ظهرا
الميز إمّا بتمام الذات — أو بعضها أو جا بمنضمّات
بالنقص والكمال في مهيّة — أيضاً يجوز عند الإشراقيّة
كلُّ المفاهيم على السّواءِ — في نفي تشكيكٍ على الأنحاءِ

[١١]

غرر في أنّ تكثّر الوجود بالماهيات[1] وأنّه مقول بالتشكيك

بكثرة الموضوع، والمراد به ما يعمّ المحمول ومصداقه الماهية، قد تكثّرا أي الوجود، وإلّا فالشيء بنفسه لا يتثنّى ولا يتكرّر. وكونه أي كون الوجود مشكّكاً قد ظهر، أي سابقاً عند قولنا: الفهلويون[2] إلى آخره. ثمّ لما خرج من هذا البيت أنّ في الوجود كثرتين: أحديهما[3] كونه إنساناً وفرساً وشجراً وحجراً وغير ذلك، والثانية[4] كونه مقدّماً[5] ومؤخّراً وشديداً وضعيفاً ونحو ذلك، أردنا أن نبيّن أنّ التكثّر على الوجه الثاني

---

١. والماهيات الموجودة مظاهر أسمائه سبحانه وهي آياته وشئونه القائمة به قيام الظل بذي الظل فالوحدة قاهرة والكثرة مقهورة وقد أجاد الحكيم المتألّه المولى علي النوري بقوله:

وحدت چو شود قاهر و كثرت مقهور   در هرچه نظر كنى شود حق منظور

در مظهر كثرت است وحدت ظاهر   در مجمع وحدت است كثرت مقهور

ثمّ إنّه مقول بالتشكيك هل التشكيك بمعنى أنّ الوجود واحد ذو مراتب، أو ذو مظاهر؟ والمصنّف يريد الأول. و رسالتنا الفارسية «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم» كافلة للاستيفاء عن التشكيك على الوجهين فراجع إليها. (ح ح)

٢. راجع الغرر ٦، ص ١٠٥، هذا الطبع. (م. ط)

٣. وهي كثرة ظلمانية. (ح ح)

٤. وهي كثرة نورانية. فتطابق لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه. (ح ح)

٥. ونسمّيها كثرة نورية، لأنّها تؤكّد الوحدة، لوفور الوجدان بفعليّات وسلب الفقدانات، وللسعة

ليس تكثّراً في الحقيقة، ولا ينثلم به وحدة الطبيعة المشكّكة. فقلنا من رأس: الميز بين كلّ شيئين، إمّا بتمام الذات، كالأجناس العالية[6] وأنواعها كلّ مع الآخر[7] أو بعضها، أي بعض الذات، كالإنسان والفرس، أو جاء أي بمشخّصات وعوارض غريبة، كزيد وعمرو. والمشّاؤون[8] حصروا قسم التمييز في هذه الثلاثة، ولم يتفطّنوا بقسم رابع تفطّن به الإشراقيّون[9]، كما قلنا بالنقص والكمال في أصل الماهية الواحدة وسنخها، بأن يكون الناقص والكامل كلاهما من سنخ الحقيقة أيضاً يجوز عند الطائفة الإشراقية[10][11] كما

في المراتب، وهي فوق الثلاثة فيها، ويرتفع من أن يعدّ أنّه نوع واحد. والمراتب الطولية والعرضية، كضعف وشدّة، ومحدود وحدّ، ورتق وفتق، وبصعودية استكمالات وترقيات. والاستكمالات لبس ثمّ لبس، لا خلع ثمّ لبس. هذا حكم وجودها، وأما ماهياتها، فهي بأنفسها محفوظة. ولهذا كان كل مرتبة متلوّة عليها مرتبة ثانية، ومعنى الأمر هاهنا. وتلك هي الكثرة في الوحدة. وهذا هي الوحدة في الكثرة. ويتمّ بهذه الطريقة المستقيمة، من العلّة والمعلولية، والمعنى والغاية وغيرها، من دون الوقوع في أصالة الماهية، ولا في تباين الوجودات بجمع جماع المتقابلين

٦. الأجناس العالية العشرة من الجوهر والمقولات التسع العرضية (ح ح)

٧. أي كل نوع من جنس واحد ممتاز بتمام الذات عن نوع من أنواع جنس آخر. (ح ح)

٨. شوارق الإلهام، ج ١، ٦٨ و كشف المراد، العلامة الحلي ص ٤١، تصحيح آية الله حسن حسن‌زاده آملي (م. ط)

٩. ويتّضح به الحصر وهو أن الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة عليها بل بالكمال في نفس الماهية بما هي هي وبنقص فيها بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتقسّمة بها وبغيرها من الفصول والعوارض، وهذا مما وقع الاختلاف فيه بين الفريقين. وتفصيل البحث بالاستيفاء عن التشكيك في الماهية وضابط الاختلاف التشكيكي على أنحائه يطلب في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الأسفار في الشدة والضعف (ج ١ ط ١ – ص ١٠٦ - إلى ص ١١١). وقد تقدم البحث عن التشكيك الخاصي في اللآلي وبعض الإشارات منّا في التعليقات (ج ١ – ص ١٢٥ – إلى ص ١٢٨). (ح. ح)

١٠. المراد بماهيّة الشيء هو هو، لتشمل حقيقة الوجود، وعلى التحقيق، هذا القسم متحقّق في حقيقة الوجود.

١١. مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ج ٢، ص ١١٩. (م. ط).

بيّنّا[12] في حقيقة الوجود. فالمرتبتان هذا الناقص وهذا الكامل ليس بتمام ذاتيهما بأن يكونا ماهيتين، ولا بالفصول، إذ كانا بسيطين، ولا بالعوارض، وإلّا لكانا متواطئاً، هذا خلف؛ بل تمتازان من نفس الحقيقة، وبعض كذلك بأن يكون الناقص والكامل ممتازين بتمام ذاتيهما البسيطتين، لا بأن يكونا ماهيتين، بل بأن يكونا ماهية واحدة مقولة بالتشكيك. فالخطّان لتفاوتهما بكمالية الخطّ ونقصه، ما زاد به أحدهما على الآخر هو كما ساوى به في الحقيقة.

وكما علمت أنّ الوجود مشكّك، فاعلم أنّ كلّ المفاهيم والماهيات، حتّى مفهوم الوجود، من حيث هو، لا من حيث الحكاية عن المعنون، على السّواء في نفي[13] تشكيك فيها على الأنحاء بأجمعها من الأولية والآخرية، والأولوية وخلافها، والأشدّية والأضعفية[14]، والأزيدية والأنقصية[15]، والأكثرية والأقلية[16].

١٢ـ راجع الغرر، ج٦، ص ١٠٥، هذه الطبعة. (م.ط)

١٣. كما في العلة والمعلول. (ح.ح)

١٤. كما في الكيف. (ح.ح)

١٥. كما في الكم المتصل. (ح.ح)

١٦. كما في الكم المنفصل. (ح.ح)

[١٢]

غرر في أن المعدوم ليس بشيء

و شروع في بعض أحكام العدم والمعدوم

ما ليس موجوداً يكون ليسا   قد ساوق الشيء لدينا الأيسا

وجعل المعتزلي الثبوت عمّ   من الوجود ومن النفي العدم

في النفي والثبوت يسمّى وسطاً   وقولهم بالحال كان شططاً

صفة لموجود لا موجودةً   كانت ولا معدومةً محدودة

نفي ثبوت معها مرادفة   وشبهات خصمنا مزيّفة

[١٢]

غررٌ في أنّ المعدوم ليس بشيء

وشروع في بعض أحكام العدم والمعدوم

ما أي ماهية، ليس موجوداً يكون ليساً صرفاً، فليس ثابتاً قبل وجوده أيضاً[١]، خلافاً للمعتزلة[٢]، حيث يقولون انّ الماهية في حال العدم ثابتة، وليست موجودة بوجه

---

١. فعندنا، ما هو موضوع الوجود مرفوع الثبوت والتقرر معاً. وعند المعتزلة، الماهية الامكانية، في حال العدم، مرفوعة الوجود، وليست مرفوعة الثبوت والتقرر.

والداعي لهم على هذا القول، تصحيح الامكان للماهيات. فانّ سلب ضروريّ الوجود والعدم، في حال الوجود، عن الماهية، أو تساوي الوجود والعدم بالنسبة إليها، لايصحّ، لانها، في حال الوجود، محفوفة بالضرورتين. فلابد ان تكون الماهية ثابتة قبل الوجود، ليصح الامكان. وهو وهم، اذ يكفي فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل، وانفكاكها عن الوجود مرتبة، عنده، تمّ التصحيح. وكيف تنفك عن كافّة الوجودات الخارجيّة والذهنية؟ والماهيّات المحمولة على افرادها حملاً شايعاً، تنتزع من حدود الوجودات ونقائصها، وحدّ الشيء متأخّر عنه. وتقرّر أنّ الوجود مقدّم بالاحقيّة على الماهية، في أيّ موطن كان.

والداعي الآخر لهم تصحيح مسألة العلم الازلي، اذ لو لم يكن في الازل وجود الاشياء ولا ماهيتها، امتنع العلم. ولو كان وجودها فيه، لزم قدمها. فبقي ان يكون فيه ماهيتها. ولا يلزم محذور من قدمها، اذ المحذور لزوم موجود قديم، سوى الله تعالى، لا ثابت قديم. على انه وجب قدم علمه تعالى، كصفاته الاخر. وسيأتي، في مقامه، تحقيق مسألة العلم، من غير حاجة الى القول بثبوت المعدومات.

٢. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٥٢. (م. ط)

من الوجود.[3]

قد ساوق الشيء، أي الماهية، **لدينا**، معاشر الحكماء، **الأيسا — الألف للإطلاق — والأيس** هو الوجود. **ولكن جعل المعتزليّ**[4] **الثبوت عمّ** أي عمّ **من الوجود ومن النفي العدم**؛ أي وجعل العدم أعمّ من النفي، فالمعدوم أي الماهية الممكنة[5]، عنده، ثابت، وليس بموجود، وكذا ليس بمنفيّ. والمعدوم الممتنع، عنده، منفيّ، وليس بثابت. والفطرة السليمة تكفي في مؤونة إبطال هذا القول.

ثمّ انّ بعض المعتزلة[7،8] قال بتحقّق الواسطة بين الموجود والمعدوم، وسمّاها

---

٣. حتى بالوجود النفسي شبحة الأسماء والصفات كالأعيان الثابتة عند أهل العرفان بالله تعالى، و بهذا يفترق هذا المذهب من المعتزلة من شيخهم. (ح.ح)

٤. فالشيء بمعنى المشيء وجوده، و مساوقة في ضمن المساواة في التحقق بمعنى أنه في أي نشأة تحققت الماهية تحقق الوجود الخاص و يدور أحدهما مع الآخر حيثما دار. ثم بمعنى تلك المساواة أنه قد مر أن للوجود حقيقة وأن تلك الحقيقة أمر واحد متفاوت بالشدة والضعف والوجوب والإمكان و نحوها، وان الأعلى من مراتبه الذي هو فوق التمام و لانقص فيه بوجه من الوجوه وهو الوجود الواجبي الذي لاماهية له، وأن ماسواه يلزمه حد و نقص فإن حد الإنسان أعني حيوانًا ناطقًا فقط — حكاية عن نقص مرتبة وجوده، ولاشك أن نقص الوجود تبع له ولا تحقق له بدونه. و من ذلك ظهر ما هو الحق في نزاع آخر بينهم من أن مرتبة تحقق الوجود متقدمة على مرتبة تقرر الماهية أو بالعكس.

ثم الفصل الثاني من أول الأسفار في مساوقة الوجود للشيئية (ج ١ — ط ١ — ص ١٦)، والمصنف في هذا الغرر ناظر الى ذلك الفصل. (ح.ح)

٥. شوارق الالهام، ج ١، ص ٦٣. (م.ط).

٦. فيه اشارة الى امتياس ودفع استغراب من توهم «المعدوم ثابت» أو «المعدوم شيء»، حيث يحمل على المعدوم بمعنى المعدوم البحت، أو مرفوع شيئية الوجود وشيئية الماهية. وليس كذلك، اذا المراد المعدوم بمعنى ذات، أي ماهية، لها العدم، كالانسان المعدوم، والفرس المعدوم. أو المعدوم بمعنى مرفوع شيئية الوجود، لاشيئية الماهية.

٧. كأبي هاشم واتباعه

٨. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٥١ (م.ط)

حالاً.

---

٩ الشيخ الأكبر الطائي ذهب في الفص الزكرياوي من فصوص الحكم إلى أن الحال ليست لها عين موجودة في الخارج مستقلة، ولكن لها وجودًا تبعيًّا لايزول عن الوجود العيني بحسب الحكم. فالأحوال أحكام ومعان كلية واسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى أنها ليست ذوات وأعيان خارجية مستقلة، وليست معدومات رأسًا لكونها موجودات بتبع أي بتبع ذوات الأعيان الموجودة في الخارج.

ولذلك نحوما قال أهل العرفان في الأعيان الثابتة من أن الممكنات من حيث حقائقها المتعينة في علم الحق لاتوصف بالجعل، ويسمونها الأعيان الثابتة في مقابل الأعيان الخارجية، وهذا مجرد اصطلاح وليس مرادهم من الثابتة إلا أنها في العلم وليست من الأعيان الخارجية لاعلى أنها ليست موجودة رأسًا، أو أنها في قبال الوجود المطلق، وكذلك الكلام في الحال.

وصاحب الشوارق قال في الحال ما أشرنا إليه في بيان الواسطة في الحال بهذا التعبير «ذهب أبوهاشم وأتباعه من المعتزلة وإمام الحرمين والقاضي أبوبكر من الأشاعرة إلى أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج فإما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال، فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لأنه عبارة عن صفة للموجود لاتكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك. والمراد بالصفة مالايعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير وبالذات بخلافها وهي لاتكون إلا موجودة أو معدومة بل لامعنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود والصفة لاتكون ذاتًا فلاتكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة، وإذا كانت صفة للموجودات لاتكون معدومة أيضًا لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم» انتهى

نعم القول بثبوت الماهيات في الخارج منفكة عن الوجود الخارجي ليلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما هو مذهب بعض المعتزلة سخيف ساقط عن الاعتبار، والفطرة السليمة تكفي في مؤنة إبطال هذا القول.

والعلامة القيصري في الفصل الثالث من شرحه على فصوص الحكم ناظر إلى هذا القول السخيف حيث قال. «الماهيات كلها وجودات خاصة علمية لأنها ليست ثابتة في الخارج منفكة عن الوجود الخارجي ليلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهبت إليه المعتزلة لأن قولنا الشيء إما أن يكون ثابتًا في الخارج وإما أن لايكون بديهي، والثابت في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة، وغير الثابت هو المعدوم. (ص ٢١ – ط ١ – من الحجري – إيران)

وأطلق عليها الثابت، وسمّى الواسطة بين الثابت والمنفي[9] كما قلنا. في النفي والثبوت يبني المعتزلي وسطا. وقولهم بالحال كان سططا. أي عدولاً عن الصراط المستقيم. صفة الموجود[11]، لا موجودة كانت تلك الصفة، ولا معدومة كانت، محدودة— به يتعلّق قولنا «صفة»— أي الحال محدودة و معرّفة عندهم بصفة كذا كذا. فقولهم «صفة»[12] أرادوا بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير، مثل العالمية[13] والقادرية والأبوّة وسائر

وكذا صدر المتألهين في الفصل الثامن من المرحلة الثانية ناظر إلى هذا القول الساقط حيث قال: «وليس لأحد أن يقول إن الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة ...» (ج ١ — ط ١ — ص ٨٨ من الرحلي)، فتدبّر. (ح. ح)

١٠ أي الماهيات ثابتة في الخارج منفكة عن الوجود الخارجي فهي واسطة بين الموجود والمعدوم. ومما يوجب افتضاحهم أن يقال لهم إذا كان الممكن معدومًا في الخارج فوجوده هل هو ثابت أو منفي؟ فإنه لا يخرج الشيء من النفي والإثبات باعترافهم؛ فإن قالوا وجود المعدوم الممكن منفي، وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعًا وهو محال. وإن قالوا إن الوجود ثابت له، وكل صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودًا و معدومًا معًا وهو محال، وإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شيء لأن الشيئية ثابتة لها، وإن التزم أحد على هذا التقدير بأنه يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء وقد دلّ بأنه شيء؛ وكذا الإمكان. (ح. ح)

١١ الإضافة لامية أي صفة للموجود. (ح. ح)

١٢ ليس المراد هنا بيان فوائد مناط التعريف والآن «الصفة» كالجنس، لأنه ان يشمل جميع الصفات بل المراد تعيين الصفات التي يطلقون عليها الأحوال. وأنها هي التي يطلق الحكماء عليها المعاني الانتزاعية والصفات الاعتبارية بمعنى الأمرية. لأنهم يطلقونها على أيّة صفة كانت، كالعلم والقدرة، من الصفات النفسانية، والبياض والحلاوة، من الصفات الجسمانية، كما قلنا «فيبقى في الحدّ مثل الانتزاعيات»، فقولنا «فقولهم صفة...» بمنزلة قولنا «فقولهم الحال أرادوا...».

١٣ العالمية هي النسبة بين العالم و معلومه والأمور النسبية لا وجود لها في الخارج. (ح. ح)

الإضافات، لا المعنى القائم بالغير مطلقاً[14] كما هو معناه المتعارف عند المتكلّمين.[15] فالذات المقابلة للمعنى أيضاً له معنيان. واحترزوا بإضافة الصفة إلى الموجود عن صفات المعدوم، فإنّها صفة للثابت، لا للموجود، وبقولهم «لا موجودة» عن الصفات الوجودية للموجود، وبقولهم «لا معدومة» عن الصفات السلبيّة. فبقي في الحدّ مثل الانتزاعيات لغير المعتزلي مفهومها النسب من صفات الموجودات.

واعترض الكاتبي[16] على هذا الحدّ بأنّه لا يصح على مذهب المعتزلة، لأنّهم جعلوا الجوهرية من الأحوال، مع أنّها حاصلة للذات[17] في حالتي الوجود والعدم.[18] وأجاب عنه شارح المواقف[19] بأنّ المراد بكونه صفة للموجود أن يكون صفة له في الجملة، لا أنّه يكون صفة له دائماً. وأيضاً هذا على مذهب من قال بأنّ المعدوم ثابت ومتّصف بالأحوال حال العدم. وأمّا على مذهب من لم يقل: المعدوم ثابت[20]، أو قال به ولم يقل باتّصافه بالأحوال، فالاعتراض ساقط عن أصله

١٤. أي كان ذلك معنى انتزاعياً، أو غيره. (م. ح)

١٥. المواقف، الايجي، ص ١٧٧. (م. ط).

١٦. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٥٢. (م. ط)

١٧. أي للماهية. وشارح المواقف هو المير السيد الشريف. (م. ح)

١٨. في حالة العدم، صفة للمعدوم، غاية الأمر صفة للثابت لا للموجود

١٩. شرح المواقف، سيدمير شريف جرجاني، ص ١٠٣، ط ١ تركيه وج ٢، ص ١٨٤، ط قاهرة. (م. ط)

٢٠. الحاصل أنّ هنا مسألتين: مسألة ثبوت المعدوم، أي ثبوت الماهية منفكّة عن الوجود، ومسألة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم المسمّاة بالحال. والثانية غير الأولى. فإنّ الأحوال، عند القائلين بها، صفات انتزاعيّة للموجودات، في حال وجودها، والثابت، في الثانية، صفات انتزاعيّة. وفي الأولى ذوات وأنواع جوهريّة. وأيضاً، الثابت في الأولى، معدوم، وفي الثانية، واسطة بين الموجود والمعدوم. فمن قال بالحال، لكن لم يقل بثبوت الماهيّات منفكّة عن الوجود، أو قال به، وخصّص الأحوال بالصفات الانتزاعية للموجودات، ولم يقل باتّصاف الماهيّات الثابتة في حال العدم بالأحوال، كان الاعتراض ساقطاً عنها. ومن جمع بين الأولى والثانية، وقال باتّصاف المعدوم بالحال، ورد عليه الاعتراض ولزم أن يقول الحال صفة للشيء.

ثمّ اشرنا الى بطلان هذا القول بقولنا: في ثبوت اف من قبيل التعداد، وامّا من قبيل اسقاط العاطف بضرورة معها، أي مع العدم و الوجود، مرادفة عقلاً واصطلاحاً، كماهما كذلك لغةً وعرفاً. افراده على تقدير العطف باعتبار كلّ واحد، وتأنيثه باعتبار انّ المصدر جائز الوجهين، ويحتمل أن يكون المرادفة مصدراً: أي التي والثبوت يصاحبها مرادفة مع العدم و الوجود. والحاصل أنّه كما انّ الوسطة بين النفي والاثبات غيرمعقوله، كذلك بين المعدوم و الموجود بترادف.

وشبهات خصمنا في باب الحال، بل في باب ثبوت المعدوم، مرتّبه مردودة. فمن شبهات ثبوت المعدوم[21] أنّه مخبر عنه، وكلّ مخبر عنه فهو شيءٌ. والجواب: انّ المراد بالموضوع في الصّغرى، ان كان المعدوم المطلق، فلايخبر عنه؛ وان كان المعدوم في الخارج، فالاخبار عنه لوجوده في الذهن.

ومن شبهات اثبات الحال انّ الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود، فيزيد وجوده عليه[22]، ويتسلسل؛ ولابمعدوم، والاّ اتّصف بنقيضه[23]. والجواب:

---

۲۱. و منها أن المعدوم متميز وكل متميز فهو ثابت، فالمعدوم ثابت. أما الصغرى فانا نعلم اللّذات والآلام، و نريد اللذات المعدومة و نترك الآلام، وماهو المراد متميز عمّا ليس بمراد فالمعدوم متميز؛ وأما الكبرى فلأنّ تميز الشيئ عن غيره صفة له وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف.
والجواب عنه أولاً بنقض دليلهم بالممتنعات كشريك الباري فانّه معلوم وكل معلوم متميز و كل متميز ثابت فالشريك ثابت تعالى الله عما يقول المشركون علوا كبيرا. و ثانيا نقول ان التميز اما ذهني واما خارجي، فان أريد الأول فمسلّم ولكن التميز الذهني يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجي، وان اريد الثاني فغير مسلم قطعا وليس له اثباته أصلاً. (ح.ح)

۲۲. أي لا لثبوته في الازل. (ح.ح)

۲۳. اذ الموجود على زعمه ذات ثبت له الوجود. (ح.ح)

۲٤. أي فتعيّن أن يكون الوجود ليس بموجود ولا معدوم فهو الواسطة بين الموجود و المعدوم و يقال له الحال. (ح.ح)

من وجوه. الأول انّ الوجود موجود، ولكن بنفس ذاته[25]، والثاني انه معدوم، بمعنى انه ليس بذي وجود، ولايتصف بنقيضه، لانّ نقيض الوجود هو العدم او اللاوجود، لاالمعدوم اواللاموجود؛ والثالث النقض بوجود الواجب تعالى[26]؛ والرابع قلب الدليل عليهم، لانّ الوجود لوكان حالاً، والحال صفة للموجود، لزم أن يكون الماهية قبل الوجود موجودة، ويتسلسل، اللهمّ الاّ أن يقال انه صفة للموجود بهذا الوجود. أو بان الوجود عندهم انتزاعيّ، والحال صفة انتزاعيّة، والاتصاف بالصفة الانتزاعية لايستلزم للموصوف تقدما بالوجود[27].

ومنها انّ الكلّي الّذي له جزئيّات متحقّقة في الخارج، كالانسان، ليس بموجود، والاّ، لكان مشخصاً لا كليّاً[28]، ولا بمعدوم، والاّ، لما كان جزءً لموجود كزيد[29]. والجواب :انّ الكلّي موجود. قولكم: فيكون مشخصاً. قلنا: التشخص لايأبى عن

---

٢٥ لا بوجود آخر حتى يلزم التسلسل كما أنّ النور نيّر بذاته والبياض ابيض بذاته لابنور آخر حتى يلزم التسلسل. (ح. ح)

٢٦ أي على القائلين بالحال يرد النقض بوجود الواجب فانه –على هذا– ليس بموجود ولا بمعدوم بل يكون حالاً تعالى الله عن ذلك. (ح. ح)

٢٧. كاتصاف الماهية بالامكان والشيئية فان التقدم هنا بالتجوهر، كتقدم الماهيّة على الوجود، عندالقائل بنفي الواسطة وأصالة الماهيّة والغرض نفي لزوم التسلسل. واما جوابه، فكونه صفة للموجود بهذا الوجود.

٢٨. أي لكان جزئيّاً. (ح. ح)

٢٩. فان لزيد مثلاً جزئين أحدهما الانسان والآخر العوارض المشخصة بمعنى ان الكلي الطبيعي ليس جزءاً خارجيّاً للشخص ومتميزاً فيه عن الآخر الذي هو المشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلّله الى طبيعة معروضة والى مشخص عارض، وكل واحد من العارضية والمعروضية أنما هو بحسب العقل دون الخارج. (ح. ح)

الشخصيّة، فإنّه نفس الطبيعة التي يعرضها الكلّية في نشأة الذهن[٣٠]، ولاسيّما[٣١] أنّه اللابشرط[٣٢] الذي هو مقسم المطلقة والمخلوطة والمجرّدة. أو نقول: إنّه معدوم[٣٣]، ولا يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم، لأنّه ليس جزءاً له في الخارج.

ومنها: إنّ جنس الماهيات الحقيقيّة العرضيّة، كاللونيّة للسواد، ليس بمعدوم، وإلّا لتقوّم الموجود بالمعدوم؛ ولا بموجود وإلّا، لزم قيام العرض بالعرض، لأنّ التركيب الحقيقي على قيام الأجزاء بعضها ببعض. والجواب: إنّ الأعراض بسائط خارجيّة، فلا تقوّم فيها في الخارج حتى لو كانت اللونيّة معدومة في الخارج، لزم تقوّم الموجود بالمعدوم. وأيضاً قيام العرض بالعرض جائز[٣٤].

---

٣٠. إن أريد الأذهان السافلة، كان تسمية الطبيعي بالكلي من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، كقوله تعالى «أعصر خمراً». وإن أريد الأذهان العالية، كان من باب تسمية الشيء باسم ما كان، كقوله تعالى «وآتوا اليتامى أموالهم»، إذ كان هناك محفوفاً بالمشخصات، ثم صار هنا محفوفاً بها، ثم تصير في الأذهان مجرّدة.

هذا إن أريد الاتصاف بالكلّية المنطقيّة، وإن عقد الاصطلاح على إطلاق الكلي على نفس الطبيعة المعروضة على سبيل الاشتراك، فلا حاجة إلى العلاقة، إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

٣١. لأنّه أشدّ إبهاماً من اللابشرط الذي هو قسيمه، لإطلاقه عن الإطلاق والتقييد والكلّية والجزئية وغيرها كالمخلوطة بالوجود وبنفسه، نفس طبيعة المقسم. واللابشرط يجتمع مع ألف شرط. فالحقّ أنّ وجود الطبيعي بعين وجود أشخاصه، لأنّه جزء أشخاصه، الأعمّ المنتقش من العقل.

٣٢. هذا غير مرضيّ عند المحقّقين من المتأخّرين بل هو مطلقة عندهم (ح.ح)

٣٣. هذا مبني على عدم وجود الطبيعي في الخارج. (ح ح)

٣٤. وأيضاً الاحتجاج لا يستلزم لقيام الجواز أن يكون لعلّية بعض الأجزاء ببعض، بل الأمر كذلك في المركّبات الخارجيّة فإنّ الفصل علّة للجنس من حيث التحصّل.

ثم معنى قوله «وأيضاً قيام العرض بالعرض جائز» هو أنّ اللونيّة على فرض تسليمها موجودة في الخارج يجوز قيام العرض بالعرض كقيام الخط بالسطح العارض للجسم وقيام السرعة والبطوء بالحركة العارضة على الجسم، وقيام الخشونة والملاسة بالسطح الحادث في الجسم، وقيام الاستدارة والاستقامة والانحناء بالخط العارض للسطح الحال في الجسم (ح ح)

[١٣]

غرر في عدم التمايز و العلّية في الأعدام

لاميز في الأعدام من حيث العدم ‏ وهو لها إذاً بوهم يرتسم

كذاك في الأعدام لا علّية ‏ وإن بها فاهوا فتقريبيّة

[١٣]

غرر في عدم التمايز والعلّيّة في الأعدام

لا ميز في الأعدام من حيث العدم وهو، أي الميز فيها، أي للأعدام، إذا يوهم، أي في وهم، بقسم تلك الأعدام، وبرسامها في الوهم باعتبار الإضافة إلى الملكات، فيتصوّر ملكات متمايزة[1] ووجودات متخالفة، وتضيف إليها مفهوم العدم، فيحصل عنده أعدام متمايزة في الأحكام. ولكنّا مع قطع النظر عن ذلك، فلا يتميّز عدم عن عدم، وإلّا لكان في كلّ شيء أعدام غير متناهية[2] كذلك في الأعدام لا علّيّة حقيقيّة، وإن كانت لعدم في عدم وإن بها، أي بالعلّيّة، فاهوا، أي نطقوا؛ كقولهم: عدم العلّة علّة لعدم المعلول فتقريبية، أي قول على سنن التقريب والمجاز؛ فإنّ الحكم بالعلّيّة

---

١. في الفصل الخامس من المرحلة الثانية من الأسفار: إنما التمايز في الأعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور أشياء متمايزة في ذواتها أو في عوارضها كالعلّة والمعلول والشرط والمشروط والضد و يضيف إليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزًا عن عدم المعلول و مختصًا من جهة الأعدام بـ علّيّته له، و يتميز عدم الشرط من عدم المشروط و عن سائر الأعدام و يختص بأنه ينافي وجود المشروط، وكذلك عدم الضد يتميز عنها و يختص بأنه مصحّح وجود الضد الآخر؛ وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم و عدم و معدوم و معدوم وإنما الوهم حيث يجد ثم يجد عبارة عن الرجل فيغلط و يقول عدم أحدهما غير عدم الآخر، ولو كان الأمر كما يحسبه لكان في كل شيء أعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٨٥). (ح. ح)

٢. فكان فيه تحصّلات غير متناهية، لاقتضاء تميّز ذلك.

عليه بتشابه الملكات. فإذا قيل: عدم العمى عنه لعدم البصر، فهو باعتبار أنّ العمى عدم البصر؛ وبالحقيقة، قيل: لم يتحقّق العلّيّة التي كانت بين الوجودين. وهذا كما يجري أحكام الموجبات على السوالب في القضايا، فيقال: سالبة حمليّة أو شرطيّة متّصلة أو منفصلة أو غيرها. كلّ ذلك بتشابه الموجبات.

٣ وذلك لأنّ العدم ليس رابطًا، وكان الفلاسفة يتصوّرون على أنّ النسبة الحكميّة في كلّ قضيّة موجبة كانت أو سالبة ثبوتيّة، ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابيّة التي هي في الموجبات، وأنّ مدلول القضيّة السالبة ومفادها ليس إلّا رفع تلك النسبة الإيجابيّة وليس فيها حملٌ و ربطٌ بل سلب حمل وقطع ربط، وإنّما يقال لها الحمليّة على التجوّز والتشبيه كما في الرسالة الكبرى في المنطق للمير الشريف الجرجاني: «إطلاق حمليّه و متّصله و منفصله بر موجبات ظاهر است؛ و بر سوالب بواسطه مناسبت با موجبات است در أطراف».

فاعلم أنّ المقام المحمود هو معرفة حقائق الكلمات الوجوديّة فينبغي لطالبه والسالك إليه أن يفحص و يبحث عنها فالقضايا المعتبرة في العلوم هي الموجبات الحاكية عن أحوال تلك الكلمات النوريّة والباحثة عن نسبة تلك الأحوال إليها، ومن قبيل ستر النطق التعبير بقضيّة سالبة عمّا عثر و يعبّر عن سلب تلك النسب لا أنّ السوالب لها أصالة في نفس؛ والقضيّة السالبة تحكي عن النسبة الخارجيّة و ذلك لعدم السلب في الخارج رأسًا، وهذا قول قوم وحكم حكيم أفيده عليك تذكارًا منهم. وأنت تعلم أنّ نوره سبحانه قد ملأ كلّ شيء فما في نفس ليس الأمر فأين العدم حتّى يكون رابطيًّا؟ ولا وعاء له إلّا في الذهن بضرب من دعابات الوهم والخيال، فلا معنى بأنّ في السالبة نسبة سلبيّة هي غير النسبة الإيجابيّة فهو تعبير عن حقّ حلّ فتبصّر (ح ح)

[١٤]

غرر في ان المعدوم لا يُعاد بعينه

إعـادة المـعـدوم مـمّـا امـتـنـعـا — وبـعـضـهـم فـيـه الضّـرورة ادّعـى

فـإنّـه عن حـوزه انعدم — في الشّخص تجويز تخلّل العدم

وجـاز أن يـوجـد مـا يـمـاثـلـه — مستأنفاً وسبب مرّ يبطله

والـعـود عـاد عين الابتداء — والحكم بـالـعـدّ إلى انتهاء

مـا ضـرّ أنّ الجـسـم عـين مـاضي — هو المعاد في المعاد قولنا

وامـتـنـاعـهـا لأمـر لازم — ومعنى الإمـكـان خلاف الجازم

في مثل ذرّ في بقعة الإمكان — ما لم يذده قائم البرهان

[١٤]

غرر في أنّ المعدوم لا يعاد بعينه[1]

اختلفوا في جواز إعادة المعدوم وعدمه، فأكثر المتكلّمين على الأوّل[2]، والحكماء وجماعة من المتكلّمين على الثاني[3]، وهو الحقّ؛ لكن هاهنا أنّ إعادة المعدوم بعينه إن كان محلّ النزاع إعادته مع جميع مشخّصاته وعوارضه فهي ممّا ممتنعا. فلا تكرار في تجلّيه[4]

١. منع إعادة المعدوم بيّن من الشمس في رابعة النهار، إلا أنّ أناسًا أخذوا المعدوم مكان الغائب ونحوه فقالوا إذا مات الإنسان صار معدومًا ثمّ يعيده الله في القيامة للحساب والكتاب، ولم يعلموا أنّ الموت ليس بعدم والإماتة ليست بإعدام، بل الموت هو الانتقال من دار إلى دار وانقطاع الإنسان عن غيره وبقاؤه إلى الأبد، لحقّ بيانه على التحقيق الأنيق العميق الذي حرّرناه في شرح العين الثانية والخمسين من كتابنا شرح العيون في شرح العيون؛ وما ذهب هؤلاء الناس إلى هذا الوهم توهّموا تصدّى العلماء للبحث عن امتناع إعادة المعدوم والتنبيه على عدم ارتباط الإعادة بالحشر رأسًا.

وفي الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الأسفار: «وحيث أنّ الوجود للشيء نفس هويّته فكما لا يكون لشيء واحد إلا هويّة واحدة فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد فلا تتصوّر وجودان لذات بعينها ولا انقلاب لشخص بعينه، فهذا مأرامه العرفاء بقولهم إنّ الله لا يتجلّى في صورة مرّتين فإذن المعدوم لا يعاد بعينه» (ج ١، ط ١، ص ٨٦). (ح. ح)

٢. شرح المقاصد، ج ٥، ص ٨٢. (م. ط)

٣. كصاحب التجريد، كشف المراد، العلامة الحلي، ص ٧٣، تصحيح و تعليق آية الله حسن حسن‌زادة آملي، ط ١، انتشارات اسلامي قم. (م. ط)

٤. أي كلّ يوم هو في شأن جديد وفي كلّ آن له شأن جديد. هذا مقتضى الصور القائمة وأمّا بمقتضى المعنى

تعالى[٥] وفي كل آنٍ له شأنٌ جديدٌ[٦] ليس كمثله شيءٌ[٧،٨].

وفي كـلّ شـيءٍ لـه آيـةٌ　　تـدلّ على أنـه واحـد

واسقاط صاحبه عن القوابل فلا تكرر في التجلي لانه واحد بسيط ليس فيه مضيّ واستقبال ولاحدوث ولا زوال فلم ينعدم حتى يعاد مكررا أو جديدا.

وقوله: «وفي كل شيءٍ له آيه...» نظيره في الفارسية.

هر گياهى كه از زمين رويد　　وحده لاشريك له گويد

والنبات من باب المثال، فإنّ كلّ شيءٍ مظهر الاسم الشريف يا من ليس كمثله شيء فكلّ كلمة وجودية قائمة بكونها لاشريك له فكيف يكون لموجدها شريك. ونعم ما قال الشبستري في گلشن راز:

وجود هريكى چون بود واحد　　به وحدانيت حق گشت شاهد

ونحوه ما قاله السعدي

توحيد گوى او نه بنى آدماند وبس　　هر بلبلى كه زمزمه بر شاخسار كرد

(م. ح)

٥ اشاره الى الاتفاق من غير أهل الكلام في هذه المسأله من اهل الذوق لكتاب الله. فقوله «فلا تكرار» تلميح الى قول العرفاء «لا تكرار في التجلي» وله ثلاثة معان: احدها مفاد هذه المسأله، وهو ان التجلية المعنوي، تعيّنات وظهورات، فكما لا تجد صورتين وصوتين، بل حركتين، وغيرذلك متماثلتين من جميع الوجوه، في مراتب التباعد المكاني، كذلك لاتجدها كذلك في مراتب التعاقب الزماني. وهذه المراتب مرادنا بالآنات. والوجودات في اعيانها هي التجليات.

٦ اقتباس من الآية الشريفة: «كلّ يوم هو في شأن» الرحمن ٣٠/٥٥

٧ تلويح الى ما في علم الاسماء، من كلّ ما في عوالم مظاهر الاسماء الحُسنى، فاسمه الذي تدعو الله تعالى به بقولك «يا من ليس كمثله شيءٌ» هذه المراتب المذكوره من تلك الحيثيّة، مظهره. وهذا معنى البيت المستشهد به. وثانيها، ان حيثية الوجود الذي هو الاصل المحفوظ في مراتب السلاسل الطولية والعرضية، لما كانت عين حيثيّة الوحدة والتشخصية مع قطع النظر عن الماهيات لم تبق سنخاً آخر حتى يصدق التكرر. وهذا مفاد ذكر «يا من هو لا اله الا هو». وثالثها انه اذا اخذ النظام الجملي للعالم، وهو الانسان الكبير، كان مجلى واحداً: «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» فكان التجلي واحداً، ولم يكن تكرار في التجلي، وما أمرنا الا واحدة.

٨ الشورى ١١/٤٢

وبعضهم[٩]، كالشيخ الرئيس[١٠]، فيه، أي في الامتناع، الضرورة والبداهة ادّعى. واستحسن الامام الرازي[١١] دعوى الضرورة.

والقائلون بنظريّة المطلق استدلّوا عليه بوجوه، منها ما أشرنا اليه[١٢] بقولنا: فإنّه، الضمير للشأن، على جوازها، أي على تقدير جواز الاعادة، حتم في الشخص[١٤] المعاد

---

٩. وقد كان لمراد اعادة المعدوم بعينه، بجميع لوازمه وعوارضه، حتى زمانه ومرتبته فلاريب في امتناعها.

١٠. نقل الفخر الرازي في آخر الفصل العاشر من الباب الأول من المباحث المشرقية في أن المعدوم لا يعاد. «ونعم ماقال الشيخ من أن كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن اعادة المعدوم ممتنعة قطعًا، وكما انه قد يتوهم في غير البديهي انه بديهي لأسباب خارجية، فكذلك قد يتوهم في البديهي انه غير بديهي لموانع من خارج» (ج ١ ــ ط ١ ــ ص ٤٨) ومبحث امتناع اعادة المعدوم في الشفاء يطلب في آخر الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهياته. (ج ٢ ــ ط ١ ــ ص ٢٩٨)

والغرض من قوله «واستحسن الامام الرازي...» أن الخطيب الرازي مع أنه امام مشككين، وما من مسئلة من المبدء الى المعاد إلا وهو شكّك فيها استحسن الحكم ببداهة امتناع الاعادة. وقد اقتبس هذا الكلام من الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الأسفار. (ج ١ ــ ط ١ ــ ص ٨٧) و كذلك الادلة التي في ما بعد هي الأدلة المذكورة في الفصل المذكور من الأسفار. (ح. ح)

١١. الهيات شفاء ابن سينا، ج ١، ص ٣٥، تحقيق دكتر ابراهيم مدكور، ط ٢، مكتبة المرعشي النجفي قم (م. ط)

١٢. المباحث المشرقية، امام فخرالدين رازي، ج ١، ص ١٣٨، تحقيق و تعليق محمد معتصم بالله بغدادي، ط ١، دارالكتاب العربي، بيروت. (م. ط)

١٣. تقريره أنه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيئ ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بخلاف الدور الذي هو تقدم الشيئ على نفسه بالذات و اللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم. (ح. ح)

١٤. أي من حيث هو شخص. وحينئذٍ حال هذا التصوير واضحة، اذ الشخص يكون شخصين، لانه، اذا تخلّل العدم، وهو بطلان شيئيّة وجوده، وبطلان شيئيّة ماهيّته، والوجود مساوق للوحدة ←

تجويز تخلّل العدم، وهو بديهي البطلان[15] كيف؟ وهو تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، وهو بحذاء تقدّم الشيء على نفسه بالذّات.

ومنها: انّه على تقدير جواز الاعادة، جاز أن يوجد ما يماثله، أي يماثل المعاد من جميع الوجوه[16] مستأنفاً، أي ابتداءً، لانّ حكم الأمثال[17] فيما يجوز وفيما لايجوز واحد،

والتشخص، بل عينها، كان الوجود وجودين، والواحد اثنين، والشخص شخصين. هذا خلف.

١٥. اذ المفروض أن الموجود في الزمان الأول والثالث شيء واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلّل بين الزمان الأول والثالث فتخلّل العدم الذي في الزمان الثاني بين الموجود في الزمان الأول والثالث اللذين هما واحد بعينه كما هو المفروض، وهو أعني تخلّل العدم بين الشيء ونفسه بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدّم الشيء على نفسه بالزمان وهو أفحش من تقدّم الشيء على نفسه بالذات الذي لاشبهة في بداهة بطلانه (ح ح)

١٦. ان قلت: المماثلة من جميع الوجوه ترفع الامتياز بين المثلين، قلت: نعم، ترفع الامتياز في الواقع، لكن يلزم ذلك مع ثبوت الامتياز من وضع الاعادة فان احدهما، بفرض الخصم، معاد الاول، وهذا كالمماثل من جميع الوجوه، بين المبتدأ الاول والمعاد، اذ يخصّص الخصم الاول بالابتداء والثاني بالعود. فيلزم من رفع الامتياز وضعه.

١٧. ولأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات. ومعنى «حكم الأمثال» أن حكم الأمثال في مايمكن وفي ما لايمكن واحد، يعني لايجوز الحكم فيها بالتفكيك.

ثم قال صاحب الشوارق في تحرير هذا البرهان: «ان معنى الاعادة هو أن يكون الشيء موجوداً في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث، ولاشك في انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلايكون ذاته ثابتة بناءً على ما مرّ من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني لأمكن لامحالة أن يحكم على الموجود في الزمان الثالث أنه هو الموجود في الزمان الأول وقد أعيد كما في الصفات التي لايلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم عاد عليه البياض في زمان ثالث فانه لاشبهة في صحة الحكم على الأبيض في الزمان الثالث بأنه هو الابيض في الزمان الأوّل، وعلى الابيض في الزمان الأوّل انه هو الذي عاد ابيض في الزمان الثالث؛ وأما إذ لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها و اختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الأوّل،

والحال أنّ سلب غير يبطله أي يبطل أن يوجد مثله ابتداءً وجه عدم لامتياز بينهما[١٨] أنّ المفروض اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض، فلم يكن أحدهما مستحقاً لأن يكون معاداً لشيء، والآخر لأن يكون حادثاً جديداً، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً وكلّ واحد منهما جديداً. نعم، لو كان تقرّر الماهية[١٩] منفكّة عن الوجود جائزاً،

وعلى الموجود الأول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث و ذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون موضوع واحداً، ألا ترى انه لو فرض انه موجود مستأنف لم يكن نسبة المفروض انّه معاد إلى الموجود في الزمان الأول أولى من نسبة المفروض انّه موجود مستأنف اليه؟ اعتبر ذلك بنقش حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع ذلك الحرف بعينه، و بنقش آخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه أولاً ثم محي» (ط ١ — ج ١ — ص ١١٨) (ح.ح)

١٨ والمراد أن نسبة المعادية الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس أولى من نسبتها الى المستأنف المفروض بمعنى أن ليس الحكم بانه هو الذي كان أولى من الحكم بأن هذا المستأنف هو الذي كان لأن الحكم بانه هو الذي كان انما يصح إذا حفظت وحدة الذات ولم تعدم وليس كذلك لأن العدم فقدان الذات، بل الحق انه كما لا يصح أن يقال هذا المستأنف هو الذي كان لم يصح أن يقال هذا الحادث هو الذي كان بناءً على عدم انحفاظ وحدة الذات.

ثم ان لصاحب الاسفار كلاماً في وجه عدم الامتياز بينهما وهو قوله «الايقال الامتياز بينهما ليس مرفوعاً بالكلية لاتصاف أحدهما بكونه كان حاصلاً قبل دون الآخر، لأنا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه إذ قد عرفت ان العدم هو بطلان الذات و ليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات فيكشف انه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا النسبة صرفة فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله و اختصاصه بأنه معاد ان كان من جهة الذات حال عدم و كونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له، و ان كان لانه كان موجوداً أولاً دون المستأنف فهنا عين النسبة التي تقع النظر في امكانها وكونه منشأ الامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في أنه مع فقد الاستمرار الموقع لانتسبة الصرفة كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط الى الوجود السابق؟» (ج ١ — ط ١ — ص ٨٨). (ح.ح)

١٩ قال صاحب الأسفار في المقام في ذيل هذا البرهان «وليس لاحد أن يقول ان الوجود الذهني للشئ عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء

وكان الوجود كأمر طارٍ عليها، جاز اختلافهما في الحكم، لكنّه محال[20].

ومنها: أنّه على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه، المعود عاد، أي صار عين الابتداء، إذ المفروض أنّ الهوية بعينها هي المبتدأة، ولأنّ الزمان من المشخّصات[21]، أو لأنّه أيضاً يعدم ويجوز عادته[22]، فإذا عاد الزمان المبتدأ، صدق على المعاد أنّه مبتدأ لكونه موجوداً في الزمان المبتدأ، فلزم الانقلاب[23] والخلف واجتماع المتقابلين في الهوية الواحدة.

المعدومة فلكن هنا مقام من حلّها فلست وإن عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض مدارك المرتسمة عن التمييز. لأنا نقول إنّ انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصوّر مع تبدّل الظروف والأوعية إنما ذلك شأن ماهيات كلية تكون أنحاء الوجودات وأطوار التشخّصات من لواحقها الخارجية عن معناها و حقيقتها فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالتشخّصات الذهنية واتّحادها مع الوجود الخارجي ليس في نحو وجوده و تشخّصه بل معنى ذلك أن بعد تجريد الماهية المعروضة بالتشخّص ولوازمه إذا جرّدت عنها تكون عين ما يعرض بتشخّص آخر منها» (ج ١ – ط ١ – ص ٨٨) (ح ح)

٢٠. والمعتزلة ذهبت إلى ذلك الأمر المحال حيث قالت بثبوت الماهيات الممكنة قبل الوجود في الخارج كما تقدّم في الغرر السابقة. (ح. ح)

٢١. كون الزمان من المشخّصات غير صحيح، بل هو من الأمور التي هي أمارات التشخّص ولوازم الهوية العينية التي لها أمثال من نوعها واقعة في الأحياز والأوضاع والأزمنة. وفي الشوارق: «حكوا أنّه قد وقع هذا البحث بين الشيخ مع أحد تلامذته الذي كان مصرّاً على كون الزمان من المشخّصات فقال: إن كان الأمر على ما تزعم فالأمر في الجواب لأني غير من كان يباحثك، وأنت أيضاً غير من يباحثني قبيل التلميذ» (ج ١ – ط ١ – ص ١٢٠). (ح. ح)

٢٢. حاصل الكلام أنّه لو أعيد المعدوم لأعيد زمانه، ولو أعيد زمانه لم يبق فرق بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ، إذ الفرق إنّما كان بكون المبتدأ في الزمان الأول والمعاد في الزمان الثالث، فإذا أعيد الزمان الأول بعينه مع وصف أوليته لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد أيضاً في الزمان الأول بل المبتدأ بعينه في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدأ معاداً، ومن حيث هو معاد مبتدأً، وهذا جمع بين المتنافيين. (شوارق – ط ١ – ج ١ – ص ١٢١). (ح. ح)

٢٣. لزوم الانقلاب على تقدير أن يقال الابتداء يلازم عينيه بالوجوه الثلاثة المذكورة، نفس المعود.

ومنها: أنه، على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه، ليس عدد نفس العود بالغاً إلى انتهاء، إذ حينئذ لم يكن فرق بين العود الأول[٢٣] وبين الثاني والثالث والرابع وهكذا، حتى يتعيّن الوقوف على مرتبة. فإن ما فرض عوداً أولاً ليس حالة الأولى كما يفرض ثانياً أوغيره، كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة العود.

وكذا ليس عدد المعاد بالغاً إلى انتهاء، من وجهين: أحدهما أنه حين إعادة ذات شخصية، يلزم أن يعاد جميع مايتوقف عليه، من علّة وشرط ومعدّ وغيرها، وعلّة العلّة وشرط الشّرط ومعدّ المعدّ وهكذا، حتى يعود الاستعدادات[٢٤] بجملتها، والأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية برمّتها، بل جملة ما سلف في السّلسلة الطولية والعرضية. واللّازم باطل بالضّرورة.

وثانيهما: أنه لو جاز إعادة المعدوم، جاز إعادة الزمان. ولو أعيد الزّمان، لزم التّسلسل، إذ لافرق بين الزّمان المبتدء والزّمان المعاد إلا بأنّ هذا في زمان لاحق، وذاك في زمان سابق، فللزّمان زمان، فيلزم إعادته ويتسلسل.

فإن قلت: سابقية الزمان المبتدء بنفس ذاته، لابكونه في زمان آخر سابق؛[٢٦]

كما قال السيد القائل بالانقلاب في الوجود الذهني، أن الكيف الذهني نفس الجوهر الخارجي مثلاً، والخلف على تقدير أن يقال: ابتداء وليس بعود

واجتماع المتقابلين، على تقدير أن يقال به، ويقابل أحدهما غير الآخر، والانقلاب، لأنهما اجتمعا في ثالث، وهو هوية الوحدة المعادة.

وبالجملة، على الأخير، كأن الخصم لايقول بتقابلهما، بحسب حمل «في» فقط؛ وعلى الأول، كأنه لايقول بتقابلهما بحمل «هو» أيضاً.

٢٤. فلزم في تخصيص أحدهما بالوقوع التخصيص بلامخصص.

٢٥. كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة هيهنا معيناً لم يكن العدد المفروض إعادياً بل إنما يكون استيئنافياً مماثلاً للابتدائي السابق ويتوهم أنه إعادي، فإذن لم يمكن إعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها بل جملة ما سبقت في السلسلة الطولية والعرضية. (ح. ح)

٢٦. أي فلايلزم التسلسل. وقوله «قلت نفس هذه ...» تلك أن كون السابقية واللاحقية ذاتيتين

قلت: فعلى هذا، لايصدق عليه المعاد، لأنّ السابقيّة ذاتيّة له[27] فلا تتخلّف، ولا تصير لاحقيّة. فقد نهض جواز مفارقة السابقيّة وعروض اللاحقيّة عليه المساوق لجواز كون الزمان في الزمان من فرض جواز الإعادة. فهذه وجوه ثلاثة أشرنا إليها بقولنا: «وليس بالغاً إلى منتهاه»

ثمّ لمّا كان عمدة دواعي المتكلّم[28] على إنكاره عنه محافظته للقول بحشر الأجساد، الناطق بحقيّته ألسنة جميع الشرائع الحقّة، أشرنا إلى فساد هذا الظنّ، فقلنا: ما نافية — ضرّ أنّ الجسم عِيدَ، أي بُعث، ما — مصدريّة — في، هو المعاد — بضمّ الميم في المعاد — بفتح الميم؛ و«أنّ» مع اسمها وخبرها، في موضع فاعل «ضرّ» وقولنا مفعوله؛ لِما سيأتي[29] في الفريدة الثالثة من المقصد السادس من إقامة البراهين الوثيقة

كما جُهل مفارقين والمعروض اتحادهم في ماهيته، وإن كانت الماهية مقولة بالتشكيك والسابقيّة ذاتية مرتبة من ماهية الزمان وإنّه لاتتخلّف لزم منها من فرض عوده تلك المرتبة حيث كانت مبتدئة في عين فرضها معادة لأنّ الابتداء والسابقيّة ذاتيا فرضًا فلم يكن معاده هذا خلف، فبقي أن يكون الامتياز بأنّ هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيتسلسل. (ح. ح)

٢٧ مثلاً كون أمس متقدما على غد ذاتي لأمس كما أن التأخر عن أمس جوهري لغد، وكذا نسبة كلّ جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من سوابق الأجزاء، فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم جمعة يوم الخميس نفسه لأنه — أي لأنّ يوم الخميس — مقوّم به لايمكن سلبه عنه، فحينئذ نقول الزمان المبتدأ كونه مبتدأ عين هويّته وذاته فإذا فرض كونه معاداً لاينسلخ عن هويته وذاته فيكون حينئذ مع كونه معاداً حسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لأنه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره. (الأسفار — ج ١ — ط ١ — ص ٨٧). (ح. ح)

٢٨. المواقف، ص ٣٧٢ وكشف المراد، ص ٤٠٥ (م. ط)

٢٩. راجع الفريدة الثالثة ص ٣٤٦ من الصفحة (ما) (م. ط)

٣٠ وذلك لأنّ النفس لاتفنى بأسرها وبالنفس، كما ورد في الحديث: «خلقتم للبقاء لا للفناء». فالنفس غيرمعدومة، حتى يقال: هذه المعدوم نعود نفسه أو مثله والبدن يعدم، ولكن إذا أعيد مثله، كما قيل وتعلّق تلك النفس لم يكن المجموع معاداً مثله.

من الذي يتحلل بها، مثل الجلباب الاول من الدست حتى فالبدن يضاهي البدن الاول، وان لم يعد بعينه، لان التميز غير التشخص، والتشخص بالنفس وبه وجود، والنفس واحدة بعينها الا ترى ان زيداً، من اول عمره الى آخره، كم يرد عليه من التبدلات والتغيرات، بحسب اسبابه المختلفة من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة بمراتبها، ومع ذلك، فهو هو بعينه. وذلك لان تشخصه بنفسه، وهي باقية. ولو جنى في الشباب وعوقب في المشيب، لم يعدل عن المعدلة. هذا اذا قلنا ان البدن المعاد مثل المبتدء. واما اذا قلنا ان ذلك عين هذا، وهو الحق، فنقول ان شيئية الشيء بصورته، والصورة لم تعدم، بل باقية دهراً، وفي علم الله الذي لا يتغير، وحاصل معنى عدمها، انها مرهونة بوقت خاص، ولكل اجل مخصوص، ثم بعد اجلها، خلعت المادة تلك الصورة، ولبست صورة اخرى، وصورة بصورة لا تنقلب الصورة البرزخية والاخروية، في طول الصورة الدنيوية، لا في عرضها لان تلك كمال هذه وغايتها والغايات في طول المغيّات، والوصول الى الغاية نحو التحوّل، وكما ان النفس، اذا كملت، اتصلت بالعقل الفعال، اتصالاً معنوياً، والروح المضاف تحول روحاً مرسلاً، كذلك الصورة، اذا كملت ورفضت الهيولى، تحولت صورة برزخية ولا يرتفع تشخصها بمحض عدم هيولى عن ذيلها اذ الهيولى ليست الا قوة صرفة والقوة ليست شيئاً محصلاً، فضلاً عن ان يكون مشخصاً. والهيولى امر مبهم، والقوة عدم، الا انها عدم شأني ولهذا كانت الآخرة يوم الحصاد، لا يوم الزراعة ولهذا، تمنى الكافر «يا ليتني كنت تراباً» يعني امر محال. ولو فرضت ارتفاع الهيولى من هذا العالم الطبيعي — والكل بحدها، من الصور الجسمية، والصور النوعية، والمقادير، والاشكال، والالوان، والطعوم، والنفوس والعقول — كان مثل عالم الآخرة، ولم يرتفع الهويات والهذيات، بمجرد ارتفاع شيء كاللاشيء. فعالم الآخرة، ما كان تاماً، لم يشذ عنه شيء مما هو في هذا العالم — كيف؟ وذلك كمال هذا وغايته ولا استكمال ليس ثم ليس وربح ثم ربح، لا خلع ثم لبس، وخسران ثم ربح — فباحد عنعت جميع العالم الذي من الله والى الله، ويقال له الانسان الكبير، كانسان واحد، متوجهاً الى الغاية، طولاً من الظاهر الى الباطن، متحولاً صورها الى الصور الصرفة الباقية، وارواحها المضافة الى الارواح المرسلة، استشعاراً وتأصلاً ام لا. وحينئذ، رأيت الجميع، من المكانيات والزمانيات، من الماديات والمدبرات، كقناديل انطفأت سرجها، وتلك الصور الصرفة المنفوخ فيها، بمنزلة مشعلة موقدة، كقناديل شمعت، وانيرت بانوار ارواحها. قال الله تعالى: «ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ماشاء الله ثم نفخ فيه اخرى، فاذاهم قيام ينظرون».

وتلك الصور مشبهة بالصور المرآتية، تشبيهاً مشروطاً بشرطين. احدهما ان تكون قائمة بذاتها،

على أنّ البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور.[31]

وامتناعها أي امتناع الإعادة لأمرٍ لازمٍ: إشارة إلى جواب استدلال القائلين بالجواز[32] تقريره أنه لو امتنعت، فيمتنع إمّا لماهية المعدوم ولازمها، فيلزم أن لا يوجد ابتداءً، وإمّا لعارضها المفارق، فالعارض يزول فيزول الامتناع. وتقرير الجواب أن الامتناع لأمر لازم، لا للماهية، بل لهويّة أو لماهية الموجود بعد العدم.

ومعنى الإمكان خلاف الاعتقاد الجازم، أعني الاحتمال، في مثل قولهم ذر في

لا بالمرآة، وثانيهما أن تكون حيّة ومتعلّقة بروح. ولو فرض أن روحك تعلّق بتلك الصورة الحاكية من صورتك الهيولانية، لكنت أنت هي، وصارت هذه شبحاً أجنبياً.

وبالجملة، كل مرتبة مرصدٌ ليوم القيامة، من مستقبل السلسلة الطولية. ومتأمّلاً لقوله تعالى: «يوم يرونه بعيداً ونراه قريباً». ويوم القيامة يوم محيط بالأيام الدهرية والزمانية، إحاطة الدهر بالزمان، أو حيطة اليوم بساعاته بوجه. وهذا كاف للمستبصر حرّره لئلا تزلّ قدمك عن طريق الحق. والزيادة عليه موكولة إلى مبحث المعاد. وعلى الله الاعتماد.

٣١ الصورة الإنسانية لا تخلو عن بدن قط إلّا أن أبدانها متفاوتة بحسب النقص والكمال فكلما كانت الصورة آكد وأشدّ كان بدنها ألطف وأصفى وأشدّ اتصالاً فالبدن تابع لها بحسب مراتبها شدّةً وضعفاً، ويعبّر عن البدن بما بعد العنصري الطبيعي بالبدن الدهري والجسم الدهري، ومن هاهنا يصحّ كون معاد الإنسان روحانيّاً وجسمانيّاً معاً فافهم. (ح. ح)

٣٢ لاحظ الصوت الثاني شرح على زاد المسافر ومعاد جسماني، ملاصدرا، تأليف سيد جلال الدين آشتياني، ط ١، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران ١٣٥٩ هـ. ش. (م. ح)

٣٣ تقريره كما في الشوارق: «أنّ عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعاً لكان ذلك الامتناع مستنداً إمّا إلى ماهية المعدوم نفسه، أو إلى لازمها، وإمّا إلى عارض من عوارضها، وعلى الأول والثاني يلزم أن لا يوجد ابتداءً لأنّ عود الوجود عبارة عن الوجود ثانياً. فإذا كان الماهية أو لازمها منشأً لامتناع الوجود ثانياً لزم أن يكون منشأً لامتناعه ابتداءً فإنّ الأولية والثانوية لا أثر لهما في ذلك ضرورة أنّ مقتضى ذات شيءٍ ولازمه لا يختلف بحسب الأزمنة؛ وعلى الثالث يكون منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون العود جائزاً وهو المطلوب. وتقرير الجواب أنّ حكمنا بامتناع العود إنّما هو لأمر لازم للماهية، أي لماهية المعدوم بعد الوجود وذلك الأمر وصف العدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم لماهية المعدوم بعد الوجود لا ينفكّ عنه أصلاً، ولا يلزم من

بقعة الإمكان[34] ما —موصولة— لم يذده، أي لم يدفعه، قائم البرهان— اشارة الى جواب دليل آخر اقيم لهم. وهو انّ الأصل فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه هو الإمكان، كما قال الحكماء. «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنه قائم البرهان.»[35] والجواب انّ التمسك بالأصل بعد قيام الدلائل على الامتناع أمر غريب، وبعد فيه ما فيه[36] ومعنى مقالة الحكماء[37] انّ ما لا دليل على وجوبه ولا على

ذلك امتناع الوجود ابتداءً إذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذي هو منشأ للامتناع وذلك لأنه لا يتحقق هناك ماهية المعدوم بعد الوجود اعني الذاهبة الموصوفة بهذا الوصف ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود فلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم الماهية عنه...» (ج ١ — ج ١ — ص ١٢٩)

وخلاصة الاستدلال على الجواز لو امتنع اعادة المعدوم وهي عبارة عن وجوده ثانياً فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداءً بل كان من قبيل الممتنعات لأنّ مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف ولا يتخلف عنه لازمه فهو لأمر ينفك عنها اي لعارضها المفارق— فيزول الامتناع عند انفكاكه فيكون العود جائزاً (ح ح)

٣٤. يشير الى كلام الشيخ في الفصل الحادي والثلاثين من النمط العاشر من الاشارات حيث قال «نصيحة: إياك ان يكون تكيّسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكراً لكل شيء فذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعدُ جليّته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنته، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وان أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تُبرهن استحالته لك فالصواب لك أن تُسرّح أمثال ذلك الى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان». (ح. ح)

٣٥. شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٤١٨. (م. ط)

٣٦. لأنّه، ان اريد بالأصل، الكثير الراجح، فكون الامكان الذي اكثر وارجح، فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه، ممنوع. ولو سلّم، فلعلّ هذا من الاقل، وانّ الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب، لا يغني في هذه المسائل. وان اريد بالأصل، ما لا يعدل عنه الا بدليل، فشيءٌ من المواد الثلاث ليس كذلك. بل كلّ منها مقتضى ماهية الموضوع.

٣٧. قال صاحب الاسفار في المقام «ومن عجيب الأمر ايضاً ان بعضاً من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم

امتناعه لا ينبغي أن ينكروه، بل يذروه في سنبله وفي بقعة الاحتمال العقلي، لأنه يعتقد[38] امكانه الذاتي.

الطبيعة يذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان، و لعدم تعوّد الاجساد في المعقولات لم يتميّز الامكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشئ بحسب الذات فحكم بأن الأصل في ما لم يتبرهن وجوبه أو امتناعه هو الإمكان، فأثبت بعضه المسموهين أن إعادة المعدوم ممكن ذاتي، و تشبّث بهذا النظر الخبيث الذي نسجته عنكبوت وهمه كثيرٌ ممن تأخر عنه ـ الى أن قال: «وما قاله الشيخ الرئيس معناه أن ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن ينكر وجوده و يعتقد امتناعه بل يذره في بقعة الامكان أي الاحتمال العقلي لا أنه يعتقد امكانه الذاتي، كيف ومن أقواله إن من تعوّد أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية» (ط ١ ج ١ ـ ص ٨٩)، (ح. ح)

٣٨. مثلاً، اذا سمعت ان هنا موجوداً، لا في داخل العالم، ولا في خارجه، وليس في الاشياء بوالج، ولا عنها بخارج، فاسمع، ولا تنكروه وذره في بقعة الامكان، أي الاحتمال، لا الامكان الذاتي، والّا، فانكرته، لانه الوجوب الذاتي.

[١٥]

غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق

لعقلنا اقتدار أن تصوّرا	عدمه وغيره وخبّرا
عن نفي مطلق بلا إخبار	وبامتناع عن شريك الباري
وثابت في الذهن وبلا ثابت	فيه عن الشيء بلا تهافت
فالحمل الأولي شريك حق	عدّ بحمل شائع ممّا خلق
وعدماً فرض أنّه ذاتاً عدم	لكن ثبوت حيث بالذهن ارتسم

[١٥]

غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق

لمّا كان النفس الناطقة من عالم الملكوت والقدرة، كان لعقلنا اقتدار أن يتصوّرا عدمه، أي عدم نفسه، فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم[٢]، وعدم غيره من الموجودات الخارجية، فيلزم اتّصافه حينئذٍ بالوجود والعدم. وله اقتدار أن يتصوّرا من

---

١. انظر إلى الفصل السابع عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار، قال: «كلّ ما كان معلومًا فلا بدّ أن يكون متميزًا عن غيره، وكل متميز عن غيره فهو موجود، فإذن كل معدوم موجود؛ و ينعكس انعكاس النقيض إلى أن ما لا يكون موجودًا لا يكون معلومًا، لكنّا قد نعرف أمورًا كثيرة هي معدومة و ممتنعة الوجود و مع ذلك فهي معلومة مثل أنا نعلم عدم شريك الباري، و عدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرًا؟ ..»

إلى أن قال: «وأما نحن «فإن للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات — كالمعدوم المطلق، والمجهول المطلق و اجتماع النقيضين وشريك الباري و غير ذلك مفهومًا و عنوانًا فيحكم عليه أحكامًا مناسبة لها، و يعقد قضايا إيجابية على سبيل الحمليات الغير البتية. فموضوعات تلك القضايا من حيث أنها مفهومات في العقل لها حظ من الثبوت و يصدق عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم ومن يجري مجراها تصير منشأ لصحة الحكم عليها؛ ومن حيث أنها عنوان لأمور باطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها، و بعد اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها و أشباه ذلك. » (ج ١، ط ١ ص ٥٨). (ح.ح)

٢. أي يلزم اتصافه بهما معًا، و معلوم أن الوجود أصيل و العدم ظلي فإن العدم أيضًا يكون أصيلا و ظليًا ولا استحالة في اجتماع الوجود الأصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الأصيل والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين فتدبر. (ح.ح)

نفي مطلق وعدم بحت. وهذا من صفة الموصوف لا اللفظ. وقولنا: «فلا إخبار» صلة لقولنا «لا يخبر». والمعدوم المطلق لا يخبر عنه أصلاً، وهذا إخبار عنه بلا إخبار. وأن يخبر بامتناع عن شريك الباري، فيقول: شريك الباري ممتنع، مع أنّ الإخبار عن الشيء يتوقّف على تصوّره، وكلّ ما يتقرّر في عقل أو وهم، فهو من الموجودات، ويحكم عليه بالإمكان، لا بالامتناع. وثابت — بالجرّ، أي ويخبر بثابت في الذهن واللاثابت فيه، أي في الذهن عن الشيء، متعلّق بـ«يخبر» المقدّر، أي، يخبر على سبيل الانفصال الحقيقي، عن الشيء بأنّه إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه، مع استدعاء ذلك تصوّر ما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن[3].

فظهر ممّا ذكرنا أنّ في هذه كلّها تناقضاً وتهافتاً بحسب الظاهر[4]. فأشرنا إلى أن لا محذور في ذلك بقولنا: فلا تهافت، أي في كلّ واحد. فإنّ الحمل الأوّلي … الفاء للسببيّة، بيان لعدم التهافت … شريك الحقّ سبحانه وتعالى عند الحمل الشائع ممّا خلق. فكما أنّ

٣. ولكن لا محذور لأنّ اللاثابت ثابتٌ من جهة أنّه متصوّر، وليس بثابت بالحمل الأوّلي. (ح ح)

٤. قال في الشوارق في تحرير ما نحن فيه من الأسئلة ما هذا لفظه: «هذه شبهة مشهورة تقريرها أنّ القوم حكموا بأنّ الحكم مطلقاً سواء كان إيجابياً أو سلبياً يستدعي تصوّر المحكوم عليه، ويلزم من هذا أنّ المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوّره وإلّا لم يكن معدوماً مطلقاً مع أنّ هذا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بأنّه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحّة الحكم وبنقيضها الذي هو عدم صحّة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين.

وتحصيل الجواب عن هذه ونظائرها أنّه إنّما يصحّ الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كلّ معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه من حيث أنّه متصوّر وممثّل في الذهن ولا تناقض لأنّ موضوع هذه القضية ذو جهتين إحديهما كونه متمثّلاً في الذهن وموجوداً فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوماً عليه بهذا الحكم؛ والأخرى كونه معدوماً مطلقاً لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يسري الحكم بامتناع الحكم إليه فلا يلزم اتّصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فإنّ الموضوع في الحقيقة اثنان أحدهما موجود والآخر مفروض. والحاصل أنّ معنى قول المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه أنّ هذا المتمثّل في الذهن لو لم يكن متمثّلاً فيه لامتنع الحكم عليه فلا إشكال أصلاً»

(ح ح)

الجزئي جزئي مفهوماً، ولكنه مصداق كلّي، فكذا شريك الباري شريك الباري مفهوماً، وممكن مخلوق للباري مصداقاً[٥].

ورأيت من له حظ من الدرويات، ولاحظ له من النظريات، يقول: شريك الباري لايتصوّر وفرض المحال محال. فقلت له ولأمثاله: لولا كنتم مغالطين، ولم يختلط عليكم المفهوم والمصداق، لدريتم انّ كلّ مفهوم تحقّق في ذهن أو خارج، لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم، ولم ينقلب حدّ ذاته، بل الوجود يبرزه على ماهو عليه. فالبياض اذا وجد في الخارج أو في الذهن، عالياً كان أو سافلاً[٧]، لم يخرج عن كونه بياضاً ولم ينقلب وجوداً[٨]، كما انّ وجوده لم يصر بذاته بياضاً. فمفهومات المحال و

٥. وحاصل الجواب أن للعقل أن يتصور مفهوم شريك الباري وجميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم لا على أن ما يتصوره هو حقيقة شريك الباري إذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات، بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة، ومناط صحة كون مفهوم ما عنواناً لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم منها حملاً أوليًا وإن لم يحمل عليه حملاً شائعًا صناعيًا. فالعقل يقدر أن يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لحقيقة باطلة الذات بمفهومه المتصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به باعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة بصرف مشا لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، وجواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه. والحاصل أن القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة لوجود حمليات غير بتّية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد

٦. كأنه يريد الشيخ احمد الأحسائي فان أجوبته في النظريات على هذا المنوال و على هذه الكتابة وافرة هكذا كما ان مسودّاته شاهدة على ذلك. (ح.ح)

٧. أي الذهن كان عاليًا أو سافلاً وقد تقدم مبحث الأذهان العالية والسافلة في الثاني (ج ١ – ص ٩٥). (ح.ح)

٨. إذ ليس معنى موجودية البياض، أن يكون الوجود عينه وجزئه، بل الوجود عرضي* له، أي خارج محمول عليه. فالوجود وجود سرمداً، والبياض بياض دائماً.

* في النسخة (ا) عرضي. (ه.ط)

شريك الباري والمعدوم المطلق وغيرها كذلك، لا تمتنع عن نفسها. فإذا فرضتم مفهوم المحال، كيف يقال: فرضتم مفهوم الممكن أو مفهوم الواجب؟ وثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال وعدمُ فيهْ، فإنه جزئي آخر من هذه القاعدة، أنه — في موضع التعيين — دائماً أي مفهومٌ، عدم لكن ذلك العدم بالحمل الشائع ثبوت حيث — تعليلي — بالذهن ارتسم.

وبخدمة الحكيم يجب عليه أحكام قاعدتين: توحيد الكثير، وتكثير الوحدة، وإتقان مقامي التحقيق والتدقيق فيعطي حقه كل ذي حق حقه. فكما ينبغي في هذه الصفحة من القرطاس، أن نعلم أن سطحه كم متصل، يقبل القسمة بالذات، ولونه كيف محسوس، لا يقتضي القسمة بالذات، وشكله كيف مختص بالكم، وترتيب أجزائه وضع، وهيئة محيطة بالمكان والزمان، أين ومتى، ومقداره الذي هو حشو بين السطوح، جسم تعليمي، وامتداده الجوهري، جسم طبيعي. وقس عليه. فليدقق، ولا يكثره بحسب الصور، ولا يغلط ولا يغالط، كذلك ينبغي أن نعلم أن لفظ شريك الباري موضوع لا مهمل ومفهومه ليس الأشريك الباري، لا أن مفهومه مفهوم السواد مثلاً. ووجود ذلك المفهوم الذي هو عرض ذهني، لا يصادم شيئية المفهوم، كما أنّ وجود البياض لا يصادم أن يكون مفهوم البياض دائماً مفهوم البياض. وهكذا الكلام في مفاهيم المحالات الأخرى ومفاهيمها، فيمتاز كل عن الآخر، بعد توحدها في اللاشيئية الوجودية.

٩. قال المحقق الطوسي: «وكذلك للعقل أن يتصور جميع الأشياء حتى عدم العدم بأن يمثله في الذهن ويرفعه، وهو ثابت باعتبار، قسيم باعتبار، وإيجاب بقوله ويصح الحكم عليه من حيث أنه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض. (ح ح)

[١٦]

غرر في بيان مناط الصدق في القضية

الحكم إن في خارجية صدق ... مثل الحقيقية للعين انطبق

وحقه من نسبة حكمية ... طبق لنفس الأمر في الذهنية

عدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ ... وعالم الأمر وذا عقل يعدّ

من خارج أعمّ إذ للذهن عمّ ... كالعين الذهنيّ من وجه أعمّ

إذ في صوادق القضايا صدقا ... وفي كواذب وحقّ فرقا

[١٦]

غرر في بيان مناط الصّدق[1] في القضيّة

الحكم إن في قضيّة خارجيّة صدق، من حكم القضيّة الحقيقيّة الصّادقة للمعنى المطابق[2] وحقّه من نسبة حكميّة تامّة خبريّة والتعبير بالحقّ للإشارة إلى اتّحاده بالذّات مع الصّدق. فإنّ الصّادق هو الخبر المطابق، بالكسر، للواقع، والحقّ هو الخبر المطابَق، بالفتح، للواقع على نفس الأمر الشّمسيّة، فمعنى بالنسبة الحكميّة

وتلخيص المقام أنّ القضيّة قد تؤخذ خارجيّة[3]، وهي الّتي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة[4] في الخارج محقّقة، كقولنا: قتل من في الدار، وهلكت المواشي، ونحوهما، ممّا الحكم فيها مقصور على الأفراد المحقّقة الوجود. وقد تؤخذ ذهنيّة، وهي التي حكم فيها على الأفراد الذهنيّة فقط، كقولنا: الكلّي إمّا ذاتيّ وإمّا عرضيّ،

---

١. تعقيب مباحث العدم به، باعتبار أنّ النسبة معدومة في الخارج، ولو في القضيّة الخارجيّة. وإنّما خارجيّة النسبة، بمعنى أنّ الخارج ظرف نفسها، لا لوجودها، وبهذا المعنى بعض السلوب خارجيّ، كما إذا سلب البصر في الخارج عن زيد فالخارج هنا أيضاً ظرف لنفس السلب، لا لوجوده، حتّى يلزم التهافت، إذ لا وجود للسلب، بخلاف ما إذا سلب البصر عنه، بمجرّد فرض الذهن، فليس الخارج ظرفاً لوجوده ولا لنفسه.

٢. أي في الخارجيّة، فبالمعنى المحقّقة وأمّا في الحقيقيّة، فبمعنى المحقّقة والمقدّرة

٣. بأن يكون الحكم باتّحاد الطرفين في الخارج محقّقاً سواء كان اتّصافه في الخارج حال الحكم أو قبله أو بعده فهي تستدعي وجود الموضوع في الخارج والحكم فيها مقصور على الأفراد الخارجيّة. (ح. ح)

٤. صفة للأفراد. (ح. ح).

والذاتيّ إمّا جنس وإمّا فصل. وقد توجد حقيقية[5] وهي التي حكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج، محققة كانت أو مقدرة، كقولنا: كلّ جسم متناهٍ، أو متحيّز، أو منقسم إلى غير النهاية، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم.

إذا عرفت هذا، فنقول: الصدق في الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج[6]، وكذا في الحقيقية، إذ فيها أيضاً حكم على الموجودات الخارجية، ولكن محققة أو مقدرة. وأما الصدق في الذهنية فباعتبار مطابقة[7] نسبتها لما في نفس الأمر، إذ لا خارج لها تطابقه[8].

وأمّا نفس الأمر فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا: **فحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ**[9]

---

٥ الحكم في الحقيقية ليس مقصورًا على ما له وجود في الخارج فقط بل على كل ما قدر وجوده سواء كان موجودًا في الخارج أو معدومًا فيه، فإن لم يكن موجودًا فيه فالحكم فيه على الأفراد المقدرة الوجود كقولنا كل عنقاء طائر، وإن كان موجودًا فالحكم فيه ليس مقصورًا على الأفراد الموجودة بل عليها وعلى أفراده المقدرة الوجود أيضًا كقولك كل إنسان حيوان، والأكثر في العلوم هو القضية الحقيقية. (ح.ح)

٦ أي، لنسبته في الخارج، فإنه يكون الخارج ظرفًا لنفسها، لا لوجودها، كما مر، إذ لا وجود للنسبة. وقد ثبت عبارتنا

٧. والحاصل أن صحة الحكم فيها بمطابقة النسبتين أي النسبة الحكمية والنسبة الخارجية. (ح.ح)

٨. إذ لم يكن الحكم فيها على الأمور الخارجية بالأمور الخارجية، ولم يكن للنسبة فيها مطابق في الخارج، بل كان الحكم فيها باتحاد الطرفين في الذهن والطرفان موجودان في الذهن وإن اتفق أن يكون لأحدهما أو لكليهما وجود في الخارج أيضًا فلا يجب في صحة المطابقة لما في الخارج بل يكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر. (ح.ح)

٩. فمعناه نفس الشيء في حد ذاته على أن يكون المراد بالأمر هو الشيء نفسه، فمعنى كون الشيء موجودًا في نفس الأمر هو كونه موجودًا في حد ذاته، والمراد من كونه موجودًا في حد ذاته هو كونه موجودًا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج أو في الذهن فإنّ كون الوجود في الذهن لا يستلزم أن يكون بفرض الفارض والمصنف في تعريف نفس الأمر ناظر إلى ما في الشوارق. (ج ١ - ط ١ - ص ١١٣).

أي حدّ وعرّف[10] نفس الأمر بحدّ ذات الشيء. والمراد بالذات هنا مقابل فرض الفارض، ويشمل مرتبة الماهية والوجودين الخارجي والذهني. فكون الإنسان حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج، أو الكلّي موجوداً في الذهن، كلّها من الامور النفس الأمريّة، اذ ليست بمجرّد فرض الفارض، كالإنسان جماد. فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه. فإذا قيل: الاربعة في نفس الأمر كذا، معناه ان الأربعة في حدّ ذاتها كذا. فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر. ثم أشرنا إلى ما قيل[11]: إنّ نفس الأمر هو العقل الفعّال[12] بقولنا: وعالم الأمر وذا، أي ذلك العالم، عقل كلّي بعدّ، أي، ويعدّ نفس الأمر عند البعض[13] عالم الأمر، وذلك العالم عقل، كلّ صغير وكبير

ثم له رسالة مفردة في نفس الأمر حاوية لجميع المباحث حول نفس الأمر، وقد طبعت في «ثمان رسائل عربية» وفي شرح الفصوص في شرح عيون مسائل النفس. فاعلم أنّ من المباحث الرئيسة في الفلسفة الإلهية والعرفان الحقيقي البحث عن نفس الأمر ونعني بها صور حقائق القضايا الصادقة المتحققة في متن النظام الأحسن الوجودي، التي لها في كل مرتبة من مراتب العوالم الطولية ظهور خاصّ، وتلك القضايا حاكية عنها، والكواذب بأسرها عارية عن نفس الأمر. وقد تقدم بعض الاشارات الى نفس الأمر في اللئالي (ج ١ – ص ١٤٣) (ح ح)

١٠. شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ١٨٦. (م. ط).

١١. وهو محقق الطوسي لاحظ كشف المراد، ص ٧٠ وشرح الاشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٦١ (م. ط).

١٢. فكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق، وكل ما ليس كذلك فهو كاذب. قال المحقق الشريف «فيه أن هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى إلّا على وجه بعيد وهو أن يحمل الأمر هاهنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات. وأيضاً يتعذر حينئذ وصف الأحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر لوجوب المغايرة بين المطابِق والمطابَق»، ولا يخفى ما فيه لأن المطابقة لا تستدعي المغايرة بالذات، والاعتبارية متحققة؛ وأيضاً علم المبادي أجلّ من أن يوصف بالصدق. (ح. ح)

١٣. كصدر المتألهين وابن فناري، الأسفار، ج ٧، ص ٣٢، وج ٣، ص ٤٣٦؛ وفي مصباح الأنس، ابن فناري، ص ٣٦، ط ٢، انتشارات فجر. (م. ط).

وبسيط ومركّب فيه مستطر[١٤].

والتعبير بالعبارتين للإشارة إلى الاصطلاحين: أحدهما اصطلاح أهل الله[١٥]، حيث يعبّرون عن عالم العقل بعالم الأمر مقتبسين من الكتاب الإلهي: «ألا له الخلق والأمر»[١٦]. وهذا يشعر بأنسب النفس للأمر. وإنّما عبّر تعالى عنه بالأمر لوجهين. أحدهما من جهة اندكاك إنّيته واستهلاكه في نور الأحدية، إذ المعلول مطلقاً من صقع الربوبية. ومن الأنوار[١٧] الاسفهبدية[١٨] لا ماهية لها على التحقيق.

---

١٤. وإذا كانت جميع حقائق الأشياء فيه، فطبيعة الفصيلة العلائية نفس الأمر، باعتبار مطابقتها للعلوم الحقّة التي في ذلك العقل الكلي، الذي هو كمرآة فيها جميع الصور، «لا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين». وبوجه، نفس الأمر علم الله السابق الفعلي التفصيلي البسيط المبسوط المحيط بكل شيء، «لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء».

١٥. الأسفار، ج ٧، ص ٣٢، و ٣٦٢ وأيضاً تمهيد القواعد، صائن الدين علي بن محمد التركة، ص ٣٠ و ١٤٦، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين الآشتياني، ط ٢، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه (م. ط)

١٦. الأعراف ٧/٥٤

١٧. وذلك لما سيأتي في الأدلة على تجرد النفس الناطقة من أنها تحت وجود على حق أي لها مقام فوق التجرد. وإن شئت فارجع إلى العين الرابعة والعشرين من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحها، وإلى كتابنا الموسوم بـ «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة» وكذا إلى كتابنا الآخر بالفارسية في ذلك الموسوم بـ «گنجينه گوهر روان». (ح. ح)

١٨. أي اللاتي في الصياصي الإنسية. وإنما لم يكن لها ماهية، لوجوه منها أن الماهية هي المعرفة بالتعريف الجامع المانع. وهذا أسمى من ضيق وجودها، ووجود النفس لا حدّ له يقف عنده. بل كل مرتبة تعدّ النفس عليها تتخطى عنها. وكل نفسية تتشكل بها تكسّرها. وهذه ظلومية الإنسان. وهذا أيضاً معنى «خلق الإنسان ضعيفاً»، «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه».

ومنها أن التحقيق، أن النفس، بعد أن صارت عقلاً بالفعل، تتحد بالعقل الفعّال. والعقل الكلي لا ماهية له، كما بحثنا إليه.

ومنها ما ذكره الشيخ الإشراقي شهاب الدين السهروردي، قدس سرّه: أن كل ماهية

فملاط البينونة[19] الّذي هو المادّة، سواء كانت خارجيّة أو عقليّة، مفقود فيها. فهي مجرّد الوجود الّذي هو أمر الله و كلمة «كن» الوجوديّة النّوريّة. و ثانيها أنّه، و إن كان ذا ماهية يوجد بمجرّد أمر الله و توجّه كلمة «كن» إليه، من دون مؤنة زائدة من مادّة و تخصّص استعداد، فيكفيه مجرّد امكانه الذّاتي.

والآخر اصطلاح الحكماء، حيث يعبّرون بالعقل عن المفارقات المحضة.[20] وهذه

فرضته النفس أشير إليه بهو (كذا)، وأشير إلى معنى بأنّه ملا أحد من معنى، إلّا وجود محض بسيط.

١٩. ذكر المادّة العقليّة، وهي الماهيّة، في المقام، من باب إرخاء العنان. وإلّا فالملاط الواقعي هو المادّة ولواحقها، كالتحوّل والحركة. وفي عالم العقول، إذ لا مادّة ولا حالة انتظاريّة، فسوائيّتها وغيريّتها مع الوجوب، مستهلكة. وكلّ منها يقول: «من رآني، فقد رأى الله»، إذ ظهور أحكام الوجوب وصفاته، فيها أظهر من أحكام الإمكان. ومن هنا ذكرت في تعاليقي على الأسفار توجيهاً وجيهاً لكلام فيثاغورس، حيث عرّف الحركة بالغيريّة. وقدحوا في كلامه بأنّه، لو كانت الحركة هي الغيريّة، لكان كلّ غيريّة حركة، كغيريّة الوجود والعدم، وغيريّة السواد والبياض، وهو ظاهر البطلان. وقال الشيخ الرئيس: ولم يعلم أنّه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيريّة، هو نفسه غيريّة. فإنّه ليس كلّ ما يفيد شيئاً، يكون هو. ولو كانت الغيريّة حركة، لكان كلّ غير متحرّكاً.

أقول: توجيه كلامه أنّ الحركة ملاك الغيريّة والسوائيّة في الموجود من الوجوب. فإنّ وجود العقول، حيث لا حركة ولا حالة انتظاريّة فيه، كانت الغيريّة فيه مستهلكة. فكانت العقول من صقع الربوبيّة، وليست من العالم، كما قال صدر المتألّهين، في رسالة الحكمة العرشيّة. إذ العالم ما سوى الله تعالى وهو العالم الطبيعي من الأجسام المتغيّرة، والطبايع السيّالة، وما انطبع فيها، وتعلّق بها، من حيث التعلّق بها، والاتّصاف بأحكامها. فالحركة تبدي حيثيّة الغيريّة والسوائيّة. والتغيّر يجلب التغاير. وهذا نظير ما حرّرته هنا، أنّ مناط غيريّة العلم الطبيعي مع الإلهي، الّذي موضوعه الموجود المطلق، أن يتخصّص الموجود بالتخصّص الطبيعي، وهو جسم المتحرّك، لا بمطلق التخصّص، كالإمكان والجوهريّة. ولذا لا يخرج مباحث العقول عن الإلهي، بل هي معظمه

٢٠. المبدأ والمعاد، ابن سينا، ص ٩٨ وفي التعليقات، ابن سينا، ص ١٠٠ والهيات الشفاء، ج ٢، ص ٤٠١، (م. ط).

العبارة أيضا كثير الدور في لسان الشريعة.[21]

ويمكن ان يجعل «بعدٌ» من بَعُدَ بمعنى خسّ لا خساسة، تنبيهاً على اولوية المعنى الأول، لأنّ ظهور الشيء بوجود تجرّدي ومادّي وكونه عند شيء، مادة كان أو روحاً عالياً نورياً، خارج عن نفسه.

ثمّ بيّن النّسبة[22] بين نفس الأمر والخارج والذّهن بقوله: من خارجٍ أعمُّ، أي نفس الأمر حذف لأنّ الكلام قد كان فيه اعمّ مطلقا من الخارج، إذ للذّهن عمّ،[23] فكلّ ما هو في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس؛ كما أنّ نفس الأمر من الذّهنيّ من وجهٍ أعمّ. ثمّ ذكرنا مادة الاجتماع والافتراق بقولنا: إذ في صدق القضايا، كقولنا: الأربعة زوج، صدقا، أي اجتمع نفس الأمر والذّهني، وفي قضايا كواذب وفي خفيٍّ مطلقٍ، عن نفسه، فرقا. في الكواذب مثل الاربعة فرد، يتحقق الذهني، لا النفس الأمري، وفي الخفيّ المطلق يصدق النفس الأمري، لا الذهني، لكونه خارجاً صرفاً لا يحيط به عقل ولا وهم. ومن هذا ظهر[24] النسبة بين الخارج والذهن

21 شرح أصول الكافي، ملاصدرا، ج ٢ (كتاب الحجة، باب الثاني والثالث)، ص ٤١٧ الى ٤٦٢، تصحيح محمد خواجوي، ط ١، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگی. (م ط)

22 ان نفس الأمر أعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه إذ كل ما في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس، وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الأمر اذ بعض ما هو في الذهن أي هو بمجرد فرض الفارض لاغير كزوجية الخمسة مثلاً؛ وليس جميع ما في الذهن دون الخارج بمجرد فرض الفارض اذ بعض ما في الذهن ليس بمجرد فرض الفارض بل له نفسية كنفسية الحيوان مثلاً.
وبين الخارج والذهن عموم من وجه فإنّ آنية الواجب مثلاً لايمكن أن يحصل في ذهن من الأذهان.
ثم ان نفس الامر على بعض وجوه معانيها يشمل الواجب تعالى أيضاً، و ذلك الوجه هو نفس الامر بمعنى ذات الشيء و حقيقته دون غيره من الوجوه الأخرى، فيقال ان الأمر في الحق سبحانه نفسه كذا، أو الحق تعالى نفسه الأمرية كذا، ونحوها من التعبيرات الأخرى. (ح.ح)

23 كلمة إذ تعليلية، أي لأنّ نفس الامر يشمل الذهن، والخارج لايشمله. (ح.ح)

24 أي ظهرت بأن الخارج اعم من وجه من الذهن. (ح.ح)

ايضاً. والتعبير بالذّهن مرّة وبالذّهني اخرى للاشارة الى جريان هذه النسب بعضها في ذوات النسب.

---

٢٥. أي، كما ان هذه النسب الثلاث، بل الثنتين، من النسب الاربع المشهورة، واقعة في نفس الامر والخارج والذهن، كذلك جارية في صاحبات النسب، وهي نفس الامري والخارجي والذهني. ويمكن ان ينعكس، أي كما ان النسب واقعة في النسب والاوصاف، كذلك جارية في الذوات

وبعد ذلك نقول. بين الخارجي والذهني والخارج والذهن، تباين، لان احدهما يترتب عليه الاثر، والآخر مالايترتب. اقول العموم والخصوص من وجه بحسب الصدق والحمل، وبما بحسب التحقق. ففي مثل «الاربعة زوج»، قد تحقق الخارجي والذهني وهو ظاهر. وكذا تحقق الخارج والذهن، اذ تحقق المشتق أو كالمشتق في مورد، يستلزم تحقق المبدء او كالمبدء فيه. وفي قولنا «الاربعة فرد»، تحقق الذهني، لا الخارجي وفي الحمل المتعلق، خلاف ذلك.

ثم بعد ذلك نقول. نفس الامر اعم مطلقاً من الذهن، لان الذهن هو النفس، وقواها المدركة، وهي الامور النفس الامرية. فنقول: النفس او الوهم، مع وصف انه المتصور لك هو خلاف الواقع، من حيث انه خلاف الواقع، ليس كذلك. والظلم عين المعلوم

وجه جري جريان النسب بعينه، مما مرّ من تعدد الخارجي والخارج والذهني والذهن في مبحث الوجود الذهني.

[١٧]

غرر في الجعل

للرّبط والنّفسي الوجود إذ قسّم ... ما الجعل للتّأليف والبسيط عمّ
في عرضيٌ قد بدا مفارقاً ... لاعتبار الجعل المؤلف نطقا
في كون ماهيةٍ أو وجودٍ أو ... صيرورةٍ مجعولاً أقوالاً رووا
وعزّي الأوّل للإشراقيّ ... وقد مشى المشّاءُ نحو الباقي
بالذّات بالعرض من مركّبٍ ... ومن بسيطٍ في الثّلاثة اضرب
جعل الوجود عندنا قد ارتضى ... ماهيّةٌ مجعولة بالعرض
كذا اتّصاف وبدا الجعل جعل ... تركيباً الوجود مع دين فنل
ولي على الّذي هو اختياري ... أن لازم المهيّة اعتباريٌّ
وكلُّ معلولٍ لذيه قد لزم ... مي سوى المعلول الأوّل حتم
من قول الإشراق انتزاعيّتها ... وايضاً انسلاب سنخيّتها
كالفيءِ للشّيءِ لواهب الصُّور ... حيث انتفا المهيّة عنه ظهر
مثل انسلاب كونها مرتبطةً ... وذات مجعولٍ به مشترطة

[١٧]

غرر في الجعل[١]

للربط، أي الى الوجود الرابط — بمعنى «نفسي»، و الوجود النفسي،

---

١. ناظر في مسائل الجعل الى المرحلة الثالثة من العلم الكلي من الأسفار عالياً (ج ١ — ط ٢ — ص ٩٨ — الى ص ١١١) وكذلك الى الشوارق للاهيجي، ثم إن رسالتنا في «الجعل» قد أعطانا عن الورود في مسائل الجعل والرسالة مطبوعة قد تداولتها الأيدي وهي وجيزة عزيزة عزيزة المغاص جداً، وقد طبعت مع رسالتنا الأخرى: «القول الضابط في الرابطي والرابط» و قصيدتنا العائرة «ينبوع الحياة» فالصواب هو أن نكتفي في المقام بالإرجاع اليها لكنّا نشير الى بعض لطائفها الحرية بالتعليقة والتبيين من تلك الرسالة ومن تعليقاتنا على الأسفار الموسومة بـ «مفاتيح الأسرار لسلاك الأسفار»، والله سبحانه ولي التوفيق.

فاعلم أن من المباحث المهمة الحكمية التي يجب العناية بها والبحث عنها والنظر اليها مبحث الجعل. وفي هذا البحث ينكشف حقيقة الأمر في معنى صدور الأشياء عن جاعلها الواجب بالذات، ويعلم وجه آراء الحكماء في اعتبارية الماهية أو الوجود، أو أصالة أحدهما تحققاً واعتبارية صاحبه. والمتدرب البصير في التوحيد الصمدي يقتبس من هذا المبحث حدساً نورياً ملكوتياً أن ماسوى الوجود الصمدي كسراب بقيعة الظمآن ماءً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده فوفّاه حسابه.

ثم هذا المبحث الجليل من شعب البحث عن العلة والمعلول كما يعطيه الفحص الدقيق والغور العميق في المسائل الحكمية وان كان الامر فوق التفوه بالعلة والمعلول وأشمخ من ذلك مراحل.

ولايخفى عليك أن صور الأشياء العلمية لاتوصف بالجعل كما أن صورها العلمية مالم تتحقق في الخارج كذلك هي مفاتيح الأنس الممكنات من حيث حقائقها العلمية في علم الحق لاتوصف بالجعل (ص ٣١٦ من الطبع الرحلي) (ح.ح)

الوجود المطلق إذ موقيتيه — قسم فالجعل للتأليف والبسيط عمّ. أي الوجود، لمّا كان مقسوماً الى الرابط والنفسي عمّ الجعل، وانقسم الى الجعل التأليفي والجعل البسيط.

وقد خرج من هذا تعريفهما. فالجعل البسيط ما كان متعلّقه الوجود النفسي[3]، والجعل المؤلّف ما كان متعلقه الوجود الرابط[4]. فانّ الأوّل[5] جعل الشيء[6] وافاضة نفس الشيء، وبلسان الادباء، الجعل المتعدي لواحد[7] والثاني جعل الشيء شيئاً[8]، والجعل المتعدي لاثنين. وسيجيء بعض من ذلك ما نحن بصدد اثباته من مجعولية الوجود،

٢. الجعل من الأفعال المتعدية الى مفعولين متحدين مصداقاً متغايرين مفهوماً كأفعال القلوب لامثل الإعطاء والإخبار والاطعام وغير ذلك. وقد يجيء بمعنى خلق ويتعدي الى مفعول واحد. والجعل بالمعنى الثاني هو الجعل البسيط، وبالاول هو الجعل المؤلف ويعبر عنه بالجعل المركب ايضاً. والجعل البسيط هو جعل الشيء وافاضة نفس الشيء، والمؤلف جعل الشيء شيئاً. فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود النفسي، والمؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط. والعارف حافظ يشير الى الجعل البسيط في قوله:

گفتم این جام جهان‌بین بتو کی داد حکیم گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد (ح ح)

٣. اي الجعل البسيط هو وجود الشيء في نفسه، وهو مفاد كان التامة. (ح. ح)

٤. الوجود الرابط هو ثبوت الشيء للشيء وهو مفاد كان الناقصة. والجعل البسيط كتصورات النفس فان التصور حصول نفس الشيء في الذهن، والجعل المؤلف كتصديقاتها فان التصديق صيرورة الشيء شيئاً. (ح ح)

٥. الجعل البسيط كتصورات النفس، والجعل المؤلف كتصديقاتها. من ان كان الادراك بالانشاء، فهو من جزئيات الجعل ايضاً

٦. كقولنا البياض موجود في الجسم، والجسم كائن ابيض ويحذف الرابطة وتكون القضية ثنائية في جميعها وجود ربط غير مستقل بالمفهومية وهو الوجود لافي نفسه فهو معنى حرفي لايخبر عنه إذ لو أخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب. (ح. ح)

٧. كقوله تعالى جاعل الظلمات والنور. (ح. ح)

٨. أي جعل الشيء شيئاً وتصييره اياه. والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولاً ومجعولاً اليه. (ح. ح)

حيث يدور انقسام الجعل مدار انقسام الوجود.

ثم الجعل المؤلّف يختصّ تعلّقه بالعرضيّات المفارقة لخلوّ الذات عنها، ولا يتصوّر بين الشيء ونفسه،[9] ولا بينه وبين ذاتياته، ولا بينه وبين عوارضه اللازمة، كالإنسان إنسان، والإنسان حيوان، والأربعة زوج، لأنها نسب ضرورية، ومناط الحاجة هو الإمكان، والوجوب والامتناع مناط الغنى. ولذا قال الشيخ: «ما جعل الله المشمش مشمشاً،

---

٩. لأن ثبوت الشيء لنفسه وذاتياته له ضروري، وسلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه محال. واعلم أنه من المفروضات الأكيدة، والمحتومات الشديدة، على المتكلم في الحقائق، سيّما في مسألة القضاء والقدر، إحكام مباحث الجعل، وإتقان أحكامه، وتبيين أقسامه، إذ، لو فرق القائل لم يقل «لِمَ جعل الله الورد ورداً، والشوك شوكاً؟»، و «لِمَ جعل السعيد سعيداً، والشقيّ شقيّاً؟»، أو «لِمَ جعل الإنسان ناطقاً، والحمار ناهقاً؟»، أو «لِمَ جعلها عفصياً؟» إذ كل ذلك جعل تركيبي في الذات والذاتي ولازم الذات، وهو محال، والمحال غير مجعول. والإمكان مناط الحاجة إلى العلة وإذا كان الموضوع، هو الإنسان، فجعله بسيطاً بجعل الجاعل، إذ لا يتصوّر انفكاكه عن نفسه، حتى يثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه. نعم، جعل الإنسان بسيطاً، وفاض من الجاعل وجوده بسيطاً، وماهيّته بالعرض، ثمّ الإنسان إنسان، والموجود موجود، بلا جعل مستأنف.

١٠. ليس المراد أن محصول نفس الشيء — أي محصول نفس الماهية بالجعل البسيط كما يقول به الإشراقي — أو نفس مقوّماته مستغنٍ عن العلة بالضرورة إذ هو محلّ النزاع بين المشائين وأتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاكها عن الوجود لمطلق لصحّة سلب المعدوم عن نفسه خلافاً للمعتزلة لتوهّمهم ثبوت الماهيات منفكّة عن الوجودات.

ومما يجب أن يعلم في الجعل هو الفرق بين الاحتياج التقوّمي وبين الاحتياج الصدوري فإن احتياج الماهية والطبائع الكلية إلى أجزائها كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتياج تقوّمي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجودة، واحتياجها إلى فاعلها وغايتها احتياج صدوري؛ فالأوليان علّتان للماهية سواء كان مطلقاً أو بحسب عروض الوجود، والأخريان علّتان لوجودها، فإذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الإصدار والصدور في الماهيات لا تصحّ إلّا باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقوّم والتقويم بحسب نفس الماهية فإنها تصحّ مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها (ح ح)

ولكن أوجده »[11] وإلى هذا يشير قوله في عرضيّ قد بدا مفارقاً لاغير أي لا في غير العرضي المفارق بالجعل المؤلّف. اطلقت مؤكّد بالنون الخفيفة.

ثمّ لمّا كان الممكن زوجاً تركيبيّاً له ماهية ووجود، وكان بينهما اتّصاف، تشتّتوا في مجعولية الممكن، جعلاً بسيطاً، على ثلاثة أقوال، كما قلت في كون ماهية أو وجود أو صيرورة عبارة أُخرى للاتّصاف، فقد يعبّرون بهذا وقد يعبّرون بتلك مجعولاً، مشتركون. أقوالاً، مجعول روزوا. وعزي في نسب، الأوّل للإشراقي[12][13] فقالوا: أثر الجاعل، أوّلاً وبالذات، نفس الماهية[14] ثم يستلزم ذلك الجعل موجوديّة الماهية، بلاافاضة من

---

١١. شوارق الالهام، ج ١، ص ١٣٨. (م. ط)

١٢. احتج صاحب الإشراق في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل البسيط بأنّ الوجود لمّا كان من الأمور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها إلا بالماهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة بجوهريتها أقدم من جوهرية المعلول.

ويقرب منه ما ذكره بعض الفضلاء بأنّا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولاشك أن الموجود المعلول ليس الا الماهية لأن الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية. والجواب أن هذه البراهين مخدوشة ونحوها على كون الوجود عتبارياً، وقد قامت البراهين القاطعة على أن الوجودات خاصة هي الحقائق لعينية. ثم ليس بين ماهية وماهية أخرى علاقة ارتباطية اذا قطع النظر عن وجوديهما ومن العجب أن بعضا من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا التشكيك في الذاتيات بالأقدمية و غيرها، ولم يمنعوا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب ماهيته علة لبعض لكان تشكيك عائد في جنس الجواهر وهل هذا الا تناقض في المذهب. (ح. ح)

١٣. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٠١. (م. ط)

١٤. لما كانت مسألة الأصالة في الجعل، متفرعة على مسألة الاصالة في التحقق، وقدمضى تحقيقها، كنت على بيّنة من ربك ان الماهية التي هي اعتبارية، وبذاتها ليست موجودة ولامعدومة، وبنفسها ليست الا هذا، لايكون اثر حقيقية حقائق كيف؟ وتمام يوجد مع الماهية الوجود لايطلق عليها الحقيقة. ولهذا يفرقون بين الماهية و حقيقة. فالحق ان نفس الماهية، كما ليست موجودة ولامعدومة، ليست مجعولة ولا لامجعولة وبكل خارجة عن ذاتها.

الجعل، لا للوجود ولا للاتّصاف، لأنّها عقيب مصداقها نفس الماهية، كما لا يحتاج بعد صدور الذّات عن الجاعل كون الذات ذاتاً إلى جعل على حدة.[١٥]

أقول: أكثر شيوعُ هذا المذهب كان من زمان شيخ الإشراق — قدّس سرّه —

---

١٥. فإنه إذا صارت ذات العقول كماهية الإنسان مثلاً عن علة لا تحتاج بعد صدورها إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي منتسبة بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها إياها. (ح.ح)

١٦. اعلم أنّ التعبير عن متن الأعيان وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر عسير جدّاً، والتعبير عنه بالوجود تعبير عن الشيء بأخص أوصافه الذي هو أعمّ المفهومات، إذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم مفصّل أشمل من ذلك وأتمّ لكان أقرب إليه وأحقّ به، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبر به عنه؛ ولمّا لم يكن بين الألفاظ المتداولة لفظ أحق من الوجود إذ معناه أعم المفهومات حيطة وشمولاً وأبينها تصرفاً وأقدمها تعقلاً وحصولاً اختاروه وعبّروا به عنه، ويعبّرون عنه بالحق أيضاً فالوجود هو الحق. وإن شئت قلت الوجود من حيث هو هو حق سبحانه، والوجود الخارجي والأسمائي والذهني ظلاله، فالوجود هو عين كل شيء في الظهور وهو عين الأشياء في ذواتها، سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء.

واعلم أن الحكماء المتألهين قبل الشيخ الإشراقي وبعده على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولم يتفوّه أحدٌ منهم قبله على اعتباريته، والشيخ الإشراقي هو مبدع أنشأ مذهب المبني على تحقق الوجود بمعنى كون الوجود مجرد مفهوم عام ثم تابعه جمع كثير وأما مع ذلك إلى أن الماهية مجعولة بالذات بالجعل البسيط ظنّاً منهم أنها لو لم تكن مجعولة لزم استغنائها عن الجعل والقول بوجوب الذاتي. وبعدما ابدع الشيخ استبصر مطلق في آخر التلويحات بالحق بأن النفس وما فوقها إنّيات صرفة ووجودات محضة، فقال: إذا كان ذاتي — يعني نفسي — على هذه الشاكلة فالعقول — أي عقل العقول — أولى. يعني إذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة ذات من جنس وفصل إذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركب فيه فما فوقها من العقول والمفارق جميع ووراء الكل أي الواجب تعالى شأنه أولى بذلك.

وحمل صاحب الأسفار كلامه في اعتبارية الوجود على اعتبارية الوجود العام البديهي التصور حيث قال في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة من هذا السفر — تنبيه عرشي: إن صاحب الإشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من أساطين الأساطين كأغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون إلى أن الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا

واتباعه وكان القول[17] بتقرّر ماهيات ممكنة عن الوجود كان في عصره – قدّس سرّه – شائعاً. فحسبوا ان لو قالوا بمجعولية الوجود، ذهب الوهم الى عدم الماهية و تقرّرها عن الجاعل، لمغايرة الماهية للوجود، فيلزم الثّابتات الازلية. فدفع هذا الوهم حداهم على القول بأنّ الماهية في قوم ذاتها مجعولة مفتقرة الى الجاعل؛ كما قال المحقق اللاهيجي[18] عليه الرّحمة في المسألة السابعة والعشرين من «شوارق»[19] مع تصلّبه في اصالة

الذب عن أن مراده اعتبارية الوجود لعدم بداهة التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الانوار و الاضواء». (ج ١ – ط ١ – ص ١٠٢).

و اعلم أن ابا حامد المعروف بتركة قد تعرض في كتاب الاعتماد على ادلّة شيخ الاشراق في اعتبارية الوجود، وأجاب عنها وردّها كما في تمهيد القواعد لابن تركة (ط ١ – ص ٢٩)، بل التحقيق أن قواعد التوحيد تصنيف أبي حامد و شرحه تمهيد القواعد، بما هو في ردّ هذا الوهم الموهون و رد ادلة شيخ الاشراق في اعتبارية الوجود، فارجع الى رسالتنا في الجعل. (ح. ح)

١٧. فالماهيات، في تقررها الازلي، عندهم، غير مجعولة. لان الازلية مناط الغناء، والحدوث مناط الحاجة، عندهم. وهو متحقق في الوجود الامكاني. فاثر الجاعل انضمام الوجود بها لا ايصال الى الماهية التي كانت متقررة في الازل، لكن لم توجد بعد. فذلك الشيخ الجليل، قدّس سرّه، دفع هذه بأن قال: نفس الماهية مجعولة وحادثة بالذات. فالممكن بشرشره، ذاته حادثة، ولا قديم ثابت وموجود، سوى الله، كما انهم يقولون لاقديم موجوداً سوى الله تعالى ولا حاجة بنا في ذلك البعض لان اثمه كبرمن نفعه. وكانهم حسبوا ان الماهية جبل لا يحركه العواصف، ولا يزعزعه القواصف حاشا، بل هي اوهن من بيت العنكبوت ومر بنا في مبحث الماهيات، قول الله تعالى «ان هي الاّ اسماء سميتموها انتم وآباؤكم، ما انزل الله بها من سلطان». فحق، حيث هنا بها اعتبارية منتزعة من حدود الوجودات الخاصة، و به صدرت عن الوجودات، عند النفس، وللوجود بت تقدم بالحقيقة عليها، لم يبق مجال هذا الوهم ويدفع ايضاً نقل عن صدر المتالهين، قدّس سرّه، انها مجعولة ايضاً، لكن بالعرض

١٨. قاله في موضعين من الشوارق احدهما في آخر المسألة السابعة والعشرين المترجم بقوله: «تتميم تفصيلي» (ج ١ – ط ١ – ص ١٠٨)؛ و ثانيهما في تعليقه على آخر المسألة الخامسة والثلاثين (ج ١ – ط ١ – ص ١٢٨)، و عبارة مصنف منقولة عن الموضع الثاني (ح. ح)

١٩. شوارق الالهام، ج ١، ص ١٠٧. (م. ط)

الماهيّة جعلاً وتحققاً: المراد من كون مجعول هو الماهيّة، هو نفي توهّم ان يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود، ثمّ يصير من الجاعل الوجود و اتّصاف الماهيه بالوجود. فاذا ارتفع هذا التوهم، فلامضايقة في الذّهاب الى جعل الوجود او الاتّصاف، بعدان تبيّن ان لاماهيه قبل الجعل. وان هذا يؤول مذهب استادنا الحكيم المحقّق الالهي – قدّس سرّه – في نفي مجعول الوجود «فانّه يصرّح بكون الوجود مجعولاً بالذّات والماهيه مجعولة بالعرض»، انتهى. وكما قال السيّد المحقّق الدّاماد – قدّس سرّه –: «انّه، لمّا كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود[21]، فاحدس انها، اذا استمت، بحسب نفسها ومن حيث نيل قوامها، من الفاعل، صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها، وخرجت عن حدود نعمة الامكان، وهو باطل[22].»

اقول يرد عليه ان استغناء الماهية بالذّات عن الجاعل لكونها سرابا

---

٢٠. شوارق الالهام، ج ١، ص ١١٧ (م. ط)

٢١. لان الوجود نفس كون الماهية وتحققها، لاامر ينضم اليها ولا كون عرضيا لها، لاوجوداً لها. هذا حتى ان له شاراتها اشاره عقليّة، تكون به، هو وجودها فاستمراتها، بحسب ذاتها، عن الجاعل، في قوّة استغناء وجودها. والمستغني الوجود واجب الوجود هذا مراده رفع مقامه. وحاصل الايراد، كما اشيراليه، انّه اين الاستغناء من جهة ان الشيْ فوق الجعل، كما في الواجب تعالى، من الاستغناء من جهة ان الشيْ دون الجعل، كما في الماهيّة السرابيّة؟ واذا هنا الممتنع، بل العدم بما هو عدم، لايحتاج الى جاعل موجود، فهل يصيره شيئاً متحصلاً، او موجوداً عينياً؟ وايضاً، قوام الماهيّة مصحح حمل نفسها، لاحمل الوجود، فانه مصحح حمل لاموجوده ولامعدومة، بل مصحح سلب حمل الموجود وسلب حمل المعدوم، كما قرر في محله سلب علىٰ الحيثيّة فان الموجبة المعدولة، تستدعي الوجود للموضوع، ولا وجود في المرتبة وفي الحقيقه، عند تخلية الماهيّة في لحاظ العقل، كان مصحح حمل الموجود، وجودها الذهني، لاالقوام

٢٢. القبسات، ميرداماد، ص ٧٣، باهتمام دكتر مهدي محقق، ط ٢، دانشگاه تهران و ايضا الأسفار ج ١، ص ٤٠٦ (م. ط)

واعتبارية، وانّها، دون المجعوليّة، لايخرجها عن الامكان. ولا يصحّحها بالمعنى من فرط التحصّل، وانّه فوق الجعل. وايضاً كيف يكون نفس قوام الماهية مصحّح حمل الوجود، وهي لاموجودة ولامعدومة؟ ولو كانت مصحّحة، لزم الانقلاب عن[٢٣] الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي، كما في الأسفار[٢٤].

وقد مشى المشّاء على الباقي، لكن محقّقوهم[٢٥] مشوا الى جانب مجعوليّة الوجود، وغيرهم الى مجعوليّة الاتّصاف[٢٦] وصيرورة الماهية موجودة. ولعلّ هؤلاء[٢٧] ارادوا انّ اثر الجاعل امر بسيط، يحلّله العقل[٢٨] الى موصوف وصفة. وبالحقيقة ذلك الأمر

---

٢٣. فانّ الممكن إذا كان في ذاته مصداقًا لصدق الموجودية عليه لكان الوجود ذاتيًا له فلم يكن ممكنًا بل واجبًا. (ح. ح)

٢٤. الأسفار ج ١، ص ٤٠٧. (م. ط)

٢٥. الأسفار ج ١، ص ٣٩٧ (م. ط)

٢٦. واستدلوا على انّ مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان والإمكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى الماهية فالمحتاج الى الجاعل وأثره التابع له أولاً ليس الا النسبة وصيرورة الماهية موجودة.

والجواب أن القول في الامكان ارفع مما هو المشهور وما فهمه الجمهور، وسيجيئ في ذي قبل أنّ سبب الحاجة الى العلة ليس هو الامكان بل كون الشئ بنفسه متعلق الوجود بغيره (ح. ح)

٢٧. انّما عبّروا عن ذلك الامر البسيط بالاتصاف، لانه منتزع منه للاتصاف، ومطابق الحمل، وقابل التحليل

٢٨. أي يحلّله العقل الى موصوف وهو الماهية وصفة وهي الوجود، ولكن بعد التحليل يحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهية لعدم تحقّقها من حيث هي هي بشئ خارج عنها. فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لاغير؛ ثمّ العقل يجد لكل منها نعوتًا ذاتية كلية مأخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات، ثمّ ينعتها بالوجود وينعتها بالموجودية المصدرية

وحاصل الأمر في بيان قول المصنف ان محقّقي المشائين مشوا الى مجعولية الوجود، وغير محققيهم الى مجعولية الاتصاف والصيرورة فان كان مرادهم من الاتصاف ذلك بتحليل العقل فهو المراد والا فظاهر قولهم سخيف لان الاتصاف فرع تحقق الطرفين وانه امر انتزاعي. (ح. ح).

البسيط هو الوجود، وإلاّ فظاهره سخيف، لأنّ الاتّصاف فرع تحقّق الطرفين، وإنّه أمر انتزاعيّ.

ثمّ شرع في استيفاء أقسام الجعل بقوله: بالذات وبالعرض من جعل مركّب ومن جعل بسيط، وهي أربعة، في ثلاثة، أي الثلاثة المذكورة من مجعوليّة الوجود والماهية والصّيرورة، إضرب، فتصير اثني عشر. فعلى القول المرضي ما هو الصّحيح من هذه الوجوه، جعل الوجود[29] بالذات جعلاً بسيطاً، وجعله بالعرض مركّباً، وجعل الماهية والاتّصاف بالعرض بسيطاً ومركّباً، وما هو الباطل جعله بالذات مركّباً وجعله بالعرض بسيطاً، وجعلها بالذات بسيطاً ومركّباً. وقس عليه الصّحيح والباطل[30] على قول الاشراقي[31] وعلى القول بجعل الاتّصاف. وإن شئت، فانظر إلى هذا الجدول.

---

٢٩. وهذا هو الحق عندنا وعند قاطبة المحققين من أساطين الحكمة و مشايخ العرفان، ولكن ينبغي التدبر في معنى الجعل على مبنى التوحيد القرآني أعني الوجود الحق الصمدي الذي هو الأول والآخر والظاهر و الباطن حتى يتضح الفرق بين الجاعل و المجعول وجعل الأشياء من العدم و صدورها عن جاعلها، والفرق بين الوجود والإيجاد. وبالتدبر التام يتبين لك أن الوجود ليس مجعولاً على النحو المرتكز في الأذهان السافلة بل الوجود هو الأصل في التحقق وهو ليس إلا الصمد الحق و أسماؤه و صفاته وأفعاله و شؤونه و أطواره. والجعل يرجع إلى ظهور الوجود الصمدي في مظاهره والمظاهر ليس إلا تعينات المطلق بقيود المجعولات القائمة به، فالوجود الصمدي المساوق للحق هو المتحقق في ملكوت جلاله و جبروت كبريائه، والماهيات أوعية تحققها هي الأذهان لا غير، وإنّها تنتزع و تعتبر من حدود أطوار الوجود و شؤونه و آياته، و تلك الحدود تعتبر بما يليها لا بما يليه لأنّها بما يليه لا حدود لها لقيامها به كأمواج البحر مثلاً تعتبر حدودها بما يليها لا بما يلي البحر فافهم. (ح. ح)

٣٠. إذ على كل من القولين الأخيرين* الاحتمالات اثنا عشر أيضاً.

٣١. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٠١ وأيضاً الاسفار ج ١، ص ٤٠٥. (م. ط)

---

* في النسخة (ن) الآخرين. (م.ط)

على المرضي يعني جعل الوجود		على قول الإشراقي يعني جعل الماهية		على قول بعض المشائين يعني جعل الإتصاف	
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الماهية بسيطاً بالذات	جعل الماهية بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الإتصاف بسيطاً بالذات	جعل الإتصاف بسيطاً بالعرض
جعل الماهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الماهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالذات
جعل الإتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الإتصاف بسيطاً بالذات	جعل الإتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الإتصاف بسيطاً بالذات	جعل الماهية بسيطاً بالعرض	جعل الماهية بسيطاً بالذات
جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل الماهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل الماهية مركباً بالذات	جعل الإتصاف مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات
جعل الماهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الماهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل الماهية مركباً بالذات
جعل الإتصاف مركباً بالعرض	جعل الإتصاف مركباً بالذات	جعل الإتصاف مركباً بالعرض	جعل الإتصاف مركباً بالذات	جعل الماهية مركباً بالعرض	جعل الإتصاف مركباً بالذات
صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل

ثمّ شرعنا الى ما هو الصحيح بقولنا: **جعل الوجود عندنا قد ارتضي: ماهية مجعولة**[٣٢] **بالعرض**[٣٣]، كذا اتّصاف، أي مجعول بالعرض؛ وبذا الجعل، اي بالجعل بالعرض، جعل تركيباً، اي جعلاً تركيبياً، الوجود مع ذين، اي الماهية والاتّصاف. فاذا جعل[٣٤] الوجود بسيطاً، فـ«الوجود وجود» مجعول تركيبيا بالعرض، وكذا الماهية والاتّصاف مجعولة تركيباً، ولكن بالعرض بنفس جعل ذلك الوجود بسيطاً، فقل جميع ذلك، وهو أمر متين.

ثمّ شرعت في ذكر الأدلة على القول المرضي. فمنها قولي: وفي على القول الذّي هو اختياري أنّ لازم الماهيّة اعتباري، وإنما كان اعتبارياً لأنّه يلزمها بما هي هي مع قطع النظر عن الوجودين، حتى لو فرض أنّ الماهية تكون متقرّرة منفكّة عن كافّة الوجودات، لكان لازماً لها والماهيّة بهذا الاعتبار اعتباري بالاتّفاق، فما يلزمها

٣٢. قوله سبحانه جاعل الظلمات والنور، يمكن أن يراد بالظلمات الماهيات، وبالنور الوجود. ثم لايخفى عليك لطافة جمع الظلمات وإفراد النور. (ح. ح)

٣٣. أي، مجعولة بعين جعل ذلك الوجود، لابجعل على حدة، كما أنّها موجودة بعين ذلك الوجود، ووجود الكلي الطبيعي بعين وجود شخصه. فكما أن نصب الشخص نصب ظله، كذلك جعل الوجود الخاص جعل ماهيته. مثال آخر، جعل النوع جعل فصله وجنسه، سيّما في البسائط الخارجية، لأنّ وجودها واحد بدليل الحمل، ومفاده الاتحاد في الوجود. فكذا الماهية النوعية مجعولة بجعل وجودها، لابجعل مستأنف. وهذا أيضاً ممّا يرشدك الى القول المرضي، حيث ان وحدة الجعل وتعدده، تدور على وحدة الوجود الخاص وتعدده، لاعلى وحدة الماهية وتعددها. ولو كانت الماهية مجعولة بالذات، لتعدد الجعل بتعددها. فان ماهية الفصل، غير ماهية الجنس، وكلتيهما غير الماهية التامة النوعية. وقد كفى الجعل الواحد للثلاثة بالبرهان، والنص محقّق، فحدس ان المجعول هو الوجود. فان ماهياتها، وان كانت ثلاثاً، لكن لما كان وجودها واحداً، كفاها الجعل الواحد المتعلق بالذات بذلك الوجود.

٣٤. أي جعل الوجود بالذات بسيطاً... وكذا الماهية والاتصاف مجعولة تركيباً وبسيطاً. (ح. ح)

كذلك اولى بالاعتبارية[35]. وكلُّ معلولٍ لذيه — اي بصاحبه، وهو لمّة؛ وهذا من قبيل قوله: «إنّما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه» قد لزم، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلّة.

فاذا تمهّد هاتان المقدّمتان، ففي سوى المعلول الاول للجاعل الحقّ والقيّوم المطلق حتم ولزم من قول الاشراق[36] وهو مجعولية الماهية — انزاعيّتها، أي منزاعيّة ذلك السوي، لأنّ الكلّ لازم الماهية المعلول الأول، اذ المفروض[37] أنّ ماهو الصادر بالذات والأصل في التحقّق في المعلول الأوّل هو الماهية، وما سواه معلول ولازم لماهيّته. وحينئذٍ فالمحذور لازم[38]. واستثناء المعلول الاول لأنّه لازم الوجود الخارجي، فانّ الواجب تعالى ماهيّته انّيته. وأيضاً على المختار انسلاب سنخيّتها[39] اي سنخية الماهيات،

35. لانه حيث اعتباري من اعتباري. فالامكان، مثلاً، الذي هو لازم الماهية، من حيث هي، اولى بالاعتبارية منها.

36. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۳۰۱ (م. ط)

37. اذ قدمرّ ان المتحقق، اما الوجود واما الماهية. واذ كان الوجود اعتبارياً عندهم، فالمحقق في الواقع في المعلول الاول ليس الا ماهيته. وكل مايعتبرون فيها، من الانتساب والارتباط والانضمام، خارجياً كان أو عقلياً، يخرجها عن كونها نفسها، وعن كون المجعول هو نفس الماهية. فمعلوله لازم نفس ماهيته. وهكذا في لازم اللازم، بالغا مابلغ.

38. وهو جعل الأمر الاعتباري الذي ليس قابلاً للمجعولية. (ح ح)

39. والحال ان السنخية بين العلّة و معلول معتبرة. قال تعالى: «قل كلّ يعمل على شاكلته». وقال بعض العرفاء: «الاثر يشابه صفة مؤثره» فعلّة الوجود وجود، وعلّة العدم عدم، وعلة الماهية ماهية. وكذا في ناحية المعلول. فكيف يكون ماهية؟ وهي حيثية لا تابى عن الوجود والعدم، اثر حقيقة الحقائق والوجوب الذاتي، بل اثره الوجود الذي هو حيثيّة طرد العدم والاباء عنه. كيف وحيثية الوجود كاشفة عن الوجوب؟ وأيضاً، الماهية نقيصة، ومرجع النقائص، و الوجود خير، فهو تعالى مصدر الخيرات، وجاعل الانوار بالذات. والخير بيديه، والشر ليس اليه.

كالفيء[40] للشيء[41] لا كالندى من البحر، فانّه تولّد، تعالى عن ذلك - لواهب الصّور - متعلّق بسنخيّتها - حيث، تعليليّ، انتفا المهيّة عنه سبحانه ظهر سابقاً. ومعلول الوجود وجود[42]، وعلّة الماهية ماهيّة؛ فالماهية لا تصلح للمجعوليّة، والا تّصف حاله معلومة، فبقي الوجود.

ومنها مثل انسلاب كونها، اي كون الماهية، مرتبطة بالجاعل، حيث تلاحظ من حيث هي، مع قطع النظر عن الوجود، فكيف عن الايجاد والارتباط؟ والحال انّ

---

٤٠. مثال للسنخية المعتبرة بين المعلول والعلة فان المعلول يجب أن يكون مناسبًا للعلة. وفي آخر الفصل الثالث من المرحلة الثالثة من الأسفار للمترجم بقوله توضيح فيه تلويح: «المعلول يجب أن يكون مناسبًا للعلة، وقد تحقّق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلّية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى...» (ج ١ - ط ١ - ص ١٠٤) (ح. ح)

٤١. بدانكه معنى سنخيت اين است كه بخشش از دارای حقيقى بيايد، چنانكه از او چيزى نكاهد، و در بازگشت چيزى بر او نيفزايد. پس سنخيت معلول بعلت حقيقيه، سايه نم و نم نشايد، بلكه فيء و شيء بايد.

اى سايه مثال گاه بينش در پيش وجودت آفرينش

پس ماهيات غواسق و ظلمانيند، و وجود منبسط سايه بلند پايهٔ اوست «ألم تر الى ربك كيف مدّ الظلّ». وهو الواحد الاحد الصمد «لم يلد ولم يولد»

٤٢. الا انّ المعلول، لما لم يكن مساويا للعلّة، فضلا عن كونه اعلى، كانت البينونة بينهما بالكمال والنقص، بعد سنخيّتهما في الوجود. والنقص، لما كان عدميا، كان من ذات المعلول. وهذا مفاد الحديث الشريف عن امير المؤمنين وسيد الموحّدين علي عليه السلام: «توحيده تمييزه عن خلقه، و حكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة»، فالبينونة عزلة هي التباين من جميع الوجوه. فلو لم يكن في المعلول شيء، من سنخ الجاعل، جاز استناد كل متباين الى متباين آخر، وحصول كل شيء عن كل شيء حتى العدم، بما هو عدم، عن الوجود، بما هو وجود، والعجز عن القدرة، والجهل من العلم، والظلمة من النور، بل بالعكس. ولو لم يكن سنخ الوجود والنور الذي في المعلول في جاعله، فمن اين حصل؟ ومن اين اليه وصل بعد ما كان فاقرا وفاقدا؟

ذات مجعول بالذات به، أي بالارتباط إلى الجاعل، مشروطة؛ بل يكون عين الارتباط [43] الحقيقي؛ [44]

---

٤٣. كما في الوجود الخاص الحقيقي، على ما سيجيء أنّه عين الربط والتعلّق والفقر، لا بالمعاني المصدريّة، بل كلّ منها، في اصطلاح أهل الحكمة المتعالية، مرادف مع خصوص مفهوم الوجود، في إرادة الوجود الخاص الذي هو بحيثيته طارد للعدم، ومعنون بوجود القيوم، بقوله: وجوديّاً، أتمّ وأقوم، من تقوّم الماهيّة النوعيّة بعلل قوامها

٤٤. إذ لو كان ارتباط المجعول بالذات أمراً زائداً على ذاته لزم أن يكون ذاته مستغنياً عن الجاعل في وجوده لأنّ ثبوت الارتباط و التعلّق أمراً زائداً عليه، و ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، والمثبت له في ما نحن فيه ذات المجعول لا غير وهو في وجوده لا يفتقر بشيء، نعم في ارتباطه إلى الجاعل محتاج و مفتقر إليه فذاته لا يكون مفتقراً بل غنيّاً عنه حينئذ، ولكنّ ما هو مفتقر بوجه بوجوده فهو بذاته مفتقر إليه فيجب أن يكون ذاته بما هي ذاته عين التعلّق و الارتباط والافتقار. (ح ح)

الفريدة الثانية

في

الوجوب و الإمكان

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثانية :
في الوجوب و الإمكان

[١٨]

غرر في المواد الثلاث

إنّ الـــوجـــود رابط ورابطـــيّ — ثـمّـة نـفـســيٌّ فـهـاك واضـبط
لأنّـــه في نـــفـــســـه أو لا ومـــا — في نـفـســه إمّـا لـنـفـســه سما
أو غـــيـــره والحـــقّ نحـــو أيـــســـه — في نـفـسـه لـنـفـسـه بـنـفـسـه
قـد كـان ذا الجـهـات في الأذهان — وجـوب امـتـنـاع أو إمـكـان
وهـــي غـنـيّـة عـن الحـدود — ذات تـأسٍّ فـيـه بـالـوجـود

الفريدة الثانية

في الوجوب و الإمكان

[١٨]

غررٌ في المواد الثلاث

إنّ الوجود رابطٌ[١] أي ثبوت الشيء شيئاً، ورابطيٌ، ثمّت نفسيٌّ — فلتلحق التاء المتحركة بـ«ثمّ» العاطفة، ومنه قوله «فمضيت ثمّت قلت لا يعنيني»[٢] والمعنى

---

١. قد تقدم كلامنا في هذا البحث و ما يليه في كتابنا (ج ١ ص ١١٦) ثم ان رسالتنا المسماة بـ «الجمل النافعة في الرابطي والرابط» حائزة لأمهات المسائل فيهما، وقد أغنتنا عن الورود في مسائل الوجود الرابط والرابطي تفصيلاً، والرسالة قد طبعت مع رسائلنا في الجمل.

اعلم ان الوجود الرابط يطلق على ما سواه سبحانه بمعنى ان المعلول مطلقا بالنسبة الى علته المفيضة رابط بل ربط محض لا استقلال له والاضافة بينهما اشراقية لامقولية؛ و قباله الوجود الرابطي بمعنى ان للمعلول وجوداً مستقلاً عن العلة إلا أنه منسوب اليها ولايصح سلب هذه الانتساب عنه أي لايصح انسلاخ المنسوب عن هذا الانتساب الى العلة، والرابطي بهذا المعنى يأباه فطرة التوحيد الاّ أن يكون المراد من الانتساب الإضافة الاشراقية فيرجع الى الأول.

و يطلق الوجود الرابط في قبال الرابطي بمعنى آخر يختصان بالقضايا والمركبات التقييدية و هذا هوالمراد في المقام (ح-ح)

٢. مصراع ثان لبيت أوله «ولقد أمرّ على اللئيم يسبّني» والبيت في باب الواو مع اللام من جامع الشواهد وقال هو لرجل من بني سلول، وكان يتمثل به علي بن ابي طالب عليه السلام كثيراً. و أقول: نقدر أنا غيرواحد ينسبونه اليه ـ عليه السلام ـ كسائر الأبيات من الديوان المنسوب اليه. والبيت ليس في ديوانه على أن مافي الديوان أيضا ليس من منشآته عليه السلام إلاّ ما رجز من الرجز في معارك القتال فانه من دأب الابطال، وقد بسطنا القول حول الديوان المذكور و بيّنا مصادر كثير من أشعاره مع التفحص عن ذكر قائله في المجلد الاول من كتابنا «تكملة منهاج البراعة في شرح

المشترك بين الرابطي والنفسي ثبوت الشيء، فهناك، أي حد، واضبط لأنه، أي الوجود مطلقاً، إمّا أن يكون وجوداً في نفسه، ويقال له الوجود المحمولي، وهو مفاد

نهج البلاغة» (ج ١٥ — ط ١ — ص ٣٠٦ — الى ص ٣١٤) و كذا في المجلد الثالث منه (ج ١٧ — ط ١ — ص ٦٢ — الى ٦٥). (ح. ح)

٣ الوجود تارة ينقسم بالوجود المحمولي و غير المحمولي؛ و محمولي على قسمين من أن يكون ناعتاً أو غير ناعت والناعتي هو الوجود الرابطي، وغير محمولي أيضاً رابطي في صناعتهم بالاشتراك اللفظي وكان الحكماء قبل صاحب الأسفار وأستاذه الميرداماد يطلقون الوجود الرابطي بالاشتراك اللفظي على كلا القسمين من الوجود المحمولي الناعتي وغير المحمولي، والتمييز بينهما كان بحسب موارد استعمالها. و صاحب الأسفار تبعاً لأستاذه في الأفق المبين قال في آخر الفصل التاسع من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه «وكثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلنصطلح على الوجود الرابطي للوجود المحمولي الناعتي، وعلى الوجود الرابط لمقابله المستعمل في مباحث المواد الثلاث، و بإزائهما الوجود المحمولي في قبال الوجود الرابط، والوجود في نفسه في قبال الوجود الرابطي ليقع الصيانة عن الغلط» (ج ١ — ط ١ — ص ٧٩).

الوجود المحمولي و يسمى الوجود المستقل، والوجود النفسي أي وجود الشيء في نفسه — له معنى مستقل اسمي يحمل على موضوعات ابتداءً كقولك المادة موجودة، والصورة موجودة، والجسم موجود، والبياض موجود، والإنسان موجود، و صور الطبائع موجودة، والعقل موجود، والله سبحانه موجود. فالوجود المحمولي تارة يطلق على ماهيته، و تارة لا ماهية لها كالأمثلة المذكورة فالله تعالى شأنه فرد و ماسواه زوج تركيبي.

فالوجود المحمولي وجود مطلق وإطلاقه في قبال الوجود المقيد الآتي بيانه في الوجود الرابط. و يعبّر عن الوجود المحمولي في الفارسية بـ «هست» نحو الإنسان موجود فيقال بالفارسية انسان هست؛ ولذلك يقال في المنطق إن القضية التي محمولها الوجود المطلق ثنائية. فمفاد الوجود المحمولي مفاد كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة أي ثبوت الشيء فقط.

وأما الوجود الرابط فهو المستعمل في المواد الثلاث أي الوجوب والإمكان والامتناع، فهو يقع رابطاً في القضايا الحملية التي مفادها مفاد كان الناقصة فقط، وفي المركبات التقييدية الإيجابية فقط لأن السلبية سواء كانت في القضايا أو في المركبات سلب الربط. فالوجود الرابط له معنى حرفي متحقق في غيره و يعبّر عنه في الفارسية بـ «است» نحو الإنسان كاتب فيقال في الفارسية انسان كاتب است. فلا محالة أن هناك موجوداً وراء الموضوع والمحمول ليس موجوداً في نفسه مستقلاً

«كان» التامة المتحقق في الهليّات البسيطة؛ ويكون وجوداً لا في نفسه[4]، وهو مفاد «كان» الناقصة المتحقق في الهليّات المركبة، ويقال له في المشهور بوجود الربطي. والأول، على ما في المتن، قد يسمّى بالوجود الرابط على ما اصطلح عليه السيد المحقق الداماد في الأفق المبين[5]، وصدر المتألهين — قدّس سرّه — في الأسفار[6]، ليفرق بينه وبين وجود الأعراض، حيث أطلق عليه الوجود الربطي. وقول المحقق اللاهيجي في بعض تأليفاته[7] انّ وجود العرض مفاد «كان» الناقصة وهم، لانّه محمولي يقع في هليّة البسيطة، كقولك «البياض موجود»، بخلاف مفاد «كان» الناقصة، أعني الرابط، فانّه دائماً ربط بين شيئين، لاينسلخ عن هذا الشأن.

وما أي وجود، في نفسه، إمّا لنفسه، كوجود الجوهر سما — مؤكّد بالتنوين

متصلاً بين الطرفين، بل هو قائم بهما وليس بخارج عنهما بل متحقق فيهما ورابط بينهما وغير مستقل الذات عنهما، فمفاد الهيئة الحاملة للوجود الرابط ثبوت شيء لشيء، ففي قولنا الانسان كاتب كان الوجود مقيّداً بالكتابة وكانت الكتابة مأخوذة بشرط لا ثم حمل الوجود المقيد بالكتابة على الانسان، وكان الوجود المحمولي مطلقاً عن القيد فهو مقابل الوجود المقيد، فالوجود الرابط والمحمولي متقابلان. فتحصّل أن الوجود اذا حمل كقولنا الانسان موجود فهذا هو الوجود المحمولي ويقال له وجود الشيء في نفسه ويسمّى ذلك التصديق بسيطاً ويسأل عنه بهل البسيطة؛ واذا جعل الوجود رابطة كقولنا الانسان كاتب لأنّ معناه الانسان يوجد كاتباً فهذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والوجود الرابط ويسمّى ذلك التصديق مركباً ويسأل عنه بهل المركبة وههنا مباحث اخرى يطلب في رسالتنا المذكورة «الفصل المبسوط في الرابطي والرابط» (ح. ح)

٤. فالنسبة ثلاثتها مسلوبة عنه، وهو أضعف مراتب الوجود، كالمعنى الحرفي، غير ملحوظ بالذات. وكما يتحقق في الموجودات بالوجود النفسي، يتحقق في العدمي، مثل «زيد أعمى وأمّي» بل في الممتنعات، مثل «شريك الباري ممتنع»، و«اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين».

٥. الأفق المبين، ميرداماد، ص ١٢٤، نسخة مخطوطة؛ مجلس شوراى اسلامى، ش ١٧١٤ ودانشگاه تهران، ش ٢٧٩

٦. الأسفار ج ١، ص ٧٨ و ٣٢٧. (م. ط)

٧. الأسفار ج ١، ص ٧٩. (م. ط)

الخمسة، أو ماض، يعني علا – أو غيره، يعني، ووجود في نفسه لغيره كوجود العرض، حيث يقال: وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره فله وجود في نفسه لكونه محمولاً، وله ماهية تامة[8] ملحوظة بالذات في العقل، ولكن ذلك الوجود في غيره، لأنه في الخارج نعت لموضوع.

ثم النفسي قسمان، لأن الوجود في نفسه لنفسه، أو لغيره. كوجود الجوهر[9]، فإنه ممكن معلول، وإما بنفسه وهو وجود الحق تعالى كما قال: والحق جل شأنه نحو أيسه[10] أي وجوده في نفسه لا كالرابط، حيث إنه وجود لا في نفسه، لنفسه، لا كالرابطي فإنه في نفسه لغيره، بنفسه، لا كوجود الجوهر، فإنه، وإن كان لنفسه، لكن ليس بنفسه. وجعل العرض موجوداً في نفسه لغيره، والجوهر موجوداً في نفسه لنفسه بغيره، لا ينافي ما

---

٨ فمثلاً البياض مثلاً يمكن أن يعرف للعقل ماهيته ملحوظة بالذات في العقل بدون موضوعه، ولكن وجوده في الخارج في غيره لأنه في الخارج نعت للموضوع (ح.ح)

٩ هذا من باب عكس الطبيعة تسمى فردها في المفارقات، كالعقل الكلي، ومن الماديات، كالجسم. وذكر وجود العرض في وجوده في نفسه لغيره، على سبيل التمثيل فإنّ الصور الحالّة والنفوس المنطبعة، وجودها رابطي. بل يستعمل الوجود الرابطي في وجود العقل الفعال للنفوس وفي غير ذلك

١٠ الواجب تعالى شأنه وجوده بنفسه فهو وجود في نفسه ولنفسه بطريق أولى، وأما ما سواه سبحانه فكل واحد منها وجوده بغيره أي بالواجب بذاته ثم منه ما يكون له وجود في نفسه، أولا يكون له وجود في نفسه والثاني هو الوجود الرابط. ثم الأول أي ما له وجود في نفسه إما أن يكون لنفسه كالجواهر الغير الحالّة، ويكون لغيره كالأعراض مطلقاً، وكالجواهر الحالّة مثل الصور الحالّة في علّها، وكذا النفوس المنطبعة ونظائرها؛ ففي الواجب تعالى مسانات ثلاثة أي في نفسه لنفسه بنفسه، وفي الجواهر الأولى أي في نفسه لنفسه، وفي الأعراض الأول فقط أي في نفسه. وأما الوجود الرابط فالنسبيات الثلاثة كلّها مسلوبة عنه وهو محكوم بكونه موجوداً بالغير لأنه في عداد ما سواه سبحانه لكنه أضعف مراتب الوجود. فالوجود الرابط قسيم للنفسي، وأما الرابطي فقسم منه.

وقد ننظر إلى الوجود الرابط بالاستقلال ونخبر عنه بقولنا مثلاً: «الوجود الرابط موجود بالغير» خرج عن كونه وجودًا رابطاً ومعنى حرفياً، بل كان هو حينئذٍ معنى اسمياً فتدبّر. (ح.ح)

حقّق[11] في موضعه من انّ وجود ما سوى الواحد الأحد ربط محض، لانّ ما ذكرهما انّما هو فيما بين الممكنات انفسها، والّا فكلٌّ روابط صرفة[12] لا نفسيّة لها بالنسبة اليه. ان هي الّا تمويهات وتماثيل[13]، وبأنفسها أعدام وأباطيل.

فكان، اي الوجود مطلقاً ذا الجهات، أي صاحب الجهات وهوحجر

---

١١ وأيضاً، المراد بالنفسي في الوجود في نفسه لغيره، وفي وجود في نفسه لنفسه لا لغيره، هو المقابل. فهذه النفسيّة للوجود، لا ينافي كونه رابطاً بالنسبة الى الفاعل القيّوم تعالى.

١٢ هيهنا مشربان: احدهما انّ وجود الممكنات رابطي، لانّ وجود المعلول في نفسه هو وجوده لعلّته. وقد قلنا انّ الرابطي غير منحصر في وجود المحمول للموضوع، فمآل انّ وجودات الممكنات لفاعلها القيّوم تعالى، كوجودات الاعراض لموضوعاتها، في عدم استقلالها، حيث انّ وجودات الاعراض في انفسها عين وجوداتها لموضوعاتها. وما وقع في ممثّلات العرفاء، من البحر والامواج والحبب، يومئ الى هذا، وان كان مجال التشبيه ضيقاً.

وثانيهما انّ وجوده رابط صرف، وفقر محض الى القيّوم تعالى، كالمعنى الحرفي، فانّه غير مستقلّ بالمفهوميّة، والوجود الخاصّ غير مستقلّ في الموجوديّة. ولذا، اذا قلنا للوجود معنى انه اضافة، اردفناها بالاشراقية، تمييزاً عن الاضافات المهويّة والمقوليّة. فكما انّ الروابط والنسب بين شيئين، كذلك الاضافة الاشراقية التي هي الوجود المضاف الى الممكنات، بين الاحدية الصرفة والماهيّات الاعتبارية. فكل وجود من الجهة الوجودية حرف وكلمة من الله، الّا انّ الحروف منها عاليات، ومنها نازلات كما قيل:

كنّا حروفاً عاليات لم نقل متعلّقات في ذُرى اعلى القلل

وهذا مشرب عذب وأحلى، اذ على الاول، يثبت للوجود الممكن نفسيّة، اذ الوجود الرابطي من اقسام الوجود في نفسه، بخلاف الرابط، والعرض له نفسيّة، الّا انّ كونه خلواً عن جميع الموضوعات، في نظر العقل، كما يشير العقل الى البياض، مع عزل النظر عن موضوعاته. والوجود الفاقر بدون القيوم تعالى لاشيء محض. «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله، والله هو الغني». وقد قرر في المعاني انّ المسند المعرّف باللام، مقصور على المسند اليه، مع تاكيد الحكمين بالجملة الاسمية وضمير الفصل.

١٣. قال الله تعالى: «ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون؟» (الأنبياء ٢١/٥٢) والتمثال هنا النقش الّذي لاحقيقة له.

«كان» — في الأذهان، هذا إشارة إلى أنها في الخارج مواد، وفي الأذهان جهات: وجوب — بالجر بدل من الجهات، لا بالرفع، بتنوين الروايات — وامتناع أو إمكان، كلمة «أو» للتنويع. وهي، أي الجهات، غنية عن الحدود[14] لكون معانيها مما ترتسم في النفس ارتساماً أولياً[15]. فمن أراد أن يعرفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً، لم يأت إلا بتعريفات دورية؛ مثل «أن الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال» و «الممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال» و «الممتنع ما ليس بممكن أو ما يجب أن لا يكون» وغير ذلك. فهي ذات تأسٍّ به أي صاحبة اقتداء في استغنائها عن التحديد بالوجود.

---

١٤. تقدم بيانه في الثاني (ج ١ — ص ٢٥٩). (ح. ح)

١٥. والحق أن الحكم بها بديهية، بديهي أيضاً، كالوجود وإن احتاج إلى منبه، مثل أن يلاحظ أن الصبيان، مثلاً، لا يتوقفون في معرفة وجوب الزوجية للأربعة، وامتناع الفردية لها، وإمكان حصول الحركة لزيد.

[١٩]

غرر في أنّها اعتبارية

وجودها في العقل بالتعمُّل ... لصدق في المعدوم والتسلسل

ما صحّ أن لو لم تكن عقليّةً ... إمكانه لاكان لا إمكان له

وأنّه رفع النقيضين بزعم ... وبواجب عنه الوجوب ينحسم

[١٩]

غرر في أنّها إعتبارية

وجودها، أي وجود الجهات التي هي كيفيات النسب[١]، في العقل بالتعمّل[٢]، لا في الخارج[٣]، لوجوه[٤] منها قولنا للصدق في المعدوم فإن المعدوم الممتنع يمتنع الوجود

---

١. اعلم أن الإمكان ونحوه يكون معدومًا بحسب الوجود الرابطي أي الوجود في نفسه الذي هو مفاد كان التامة، وموجودًا بحسب الوجود الرابط أي مفاد كان الناقصة، فعلى هذا لا نزاع بين أصحاب المعلم الأول القائلين بوجودها في الخارج وبين الحكماء الرواقيين حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل واعتباره. هذا هو بيّن ما أشار إليه صاحب الأسفار في الفصل السادس من المنهج الثاني من المرحلة الأولى منه حيث قال (ج ١ — ط ١ — ص ٣٢): «تصالح اتفاقي، إنّ ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من حكمهم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والإمكان والعلية والتقدم ونظائرها، وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل واعتباره، فمنشأ ذلك عدم تحقيقهم»

أقول: مراده من قوله: «فمنشأ ذلك عدم تحقيقهم» أن منشأ ذلك الخلاف هو عدم الفرق بين معنيي الوجود الرابطي، أي هو من اشتباه وجود الرابطي بالرابط فتدبّر. (ح ح)

٢. فيه إشارة إلى دليل آخر على اعتباريتها، فإنها صفات للنسب التي هي اعتبارية، حيث أنها وثابتها وضعفها، ففيها سبك اعتبار من اعتبار، فتكون أوغل في الاعتبارية. وإشارة أيضًا إلى خروج الوجوب الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى عنها. وسيرجع إلى الكلام في الأول.

٣. ووجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينيّة بها. (ح ح)

٤. تلك الوجوه بعضها مشترك بين الثلاثة، وبعضها مختص بواحد واحد منها. أمّا المشترك فوجهان: الأول قوله للصدق في المعدوم، والوجه الثاني: «والتسلسل». (ح ح)

وواجب العدم، والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم، واتّصاف المعدوم بالصفات الوجوديّة العينيّة محال. ومنها قوله: «وتسلسل». بيانه انّه، لوكانت هذه الكيفيّات متحقّقة في الأعيان، لكانت مشاركة لغيرها في الوجود، ومتميّزة عنها بالخصوصيات، فوجودها غير ماهيّاتها، فاتّصاف ماهيّاتها بوجودها لايخلو عن احد هذه، ويتسلسل.

ثمّ اشرنا الى بطلان متمسّكات القائلين بانّها امور خارجيّة، بقولنا: **ما- نافية- صحّ أن لولم تكن الجهة سوى الامتناع، فلم يذهب احد الى ثبوتيّته، محصّلة لزم** من عدميّة المجموع[5] مجموع المحذورات الثلاثة المذكورة في البيت، أو كلّ واحد من الثلاثة بان يكون الخصوصيّة حيث وقعت على سبيل التمثيل.

احدها انّه حينئذٍ قولنا: إمكانه لاكان عين قولنا لاإمكان له، اذ لاميز في

---

٥. دفع لما قد يتوهم من عدم صدق قولنا: «امكانه لا...»، مثلاً، بعدمية الوجوب بان يقال اولاً مجموع المحذورات بعدمية مجموع الاثنين على التوزيع، الاربع المنفصل، فيطلق بها او يقال كل من الثلاثة يجري في مجموع الاثنين بالاختصاص، لكل بواحد. ففي عدميّة الوجوب، يقال وجوبه لاكان لاوجوب له، وفي عدمية الامكان يقال: الممكن امكانه ينحسم.

٦. أي على القول بكون الامكان عدميّاً وحاصل أن عدم الفرق الذي يلزم على تقدير كونه عدميّاً يوجب كونه ثبوتيّاً

المراد من قول القائل امكانه لاسلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان، ومعنى قوله لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الصفات الذهنية التي هي اوصاف الأشياء ولا يحمل عليها الوجود في الأعيان وعدم حمل الموجود على شيء لاينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها.

وقال صاحب الاسفار في هذا المقام: «وبما تحققت انكشف لك ضعف ماوقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وهما معاً لاامكان له و امكانه لا، يوجب كون الامكان ثبوتيّاً، وأن كل عدم فانه يتعرّف و تحقق بالوجود فلايكون له عدم يكون له ثبوت، و ماله ثبوت فهو ثابت...» (ج ١- ط ١- ص ٣٢).

بيان: قوله «من انّ عدم الفرق...» اى عدم الفرق الذي يلزم على تقدير كون الامكان عدميّاً. وقوله: «وهما معاً» على الشية. وقوله: «لاامكان له» كمافي الممتنعات. وقوله: «وامكانه لا» كمافي الممكن المعدوم فكمنه لامتحققة سابقها و «يوجب» خبرانّ عدم..

الأعدام[7] فيلزم أن لايكون الممكن ممكناً. هذا خلف. ووجه البطلان أنّ الإمكان حينئذٍ هو الأمر العدمي، ونفي الإمكان هو رفع هذا الشيء العدمي، والشيء مطلقاً ورفعه متناقضان، والأعدام باعتبار إضافتها إليه متمايزة كما مرّ.

وثانيها: أنّه رفع النقيضين لزم، لأنّه إذا كان الوجوب والإمكان عدميين، فاللاوجوب واللاإمكان أيضاً عدميّان، وكون النقيضين عدميّين هو معنى ارتفاعهما، يلزم المحذور. ووجه البطلان ولأنّ النقيض بالعدمي واللاعدمي، وثانياً الحلّ، فإنّ معنى ارتفاع النقيضين في المفردات[8] عدم صدقهما على شيء، فإنّه لا يصدق الوجوب واللاوجوب مثلاً على شيء، لا عدميّتهما في أنفسهما.

وثالثها: أنّه حينئذٍ الواجب عدمٌ أي عن الوجوب، الوجوب بمعنى، أي

قال صاحب الشوارق في شرح قول المحقّق الطوسي: «ولعدم الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي لا يستلزم ثبوته» أي ثبوت الإمكان، إشارة إلى الجواب عمّا تمسّك به من ذهب إلى كون الإمكان ثبوتيّاً، وهو أنّه لو لم يكن الإمكان ثابتاً لم يكن فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي، والتالي باطل لأنّا نفرق بين الإمكان ونفيه بالضرورة. وأيضاً إذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا إمكانه لا، وقولنا لا إمكان له فرق، فيلزم أن لايكون الممكن ممكناً، هذا خلف. بيان الملازمة أنّه لو لم يكن ثابتاً لكان منفيّاً فلا يكون بين نفي الإمكان والإمكان فرق إذ الأعدام لا تتمايز.

وتقرير الجواب أن لا نسلّم الملازمة فإنّ الفرق بين نفي الإمكان والإمكان على تقدير كونه منفيّاً ثابت فإنّ الإمكان على هذا التقدير هو الإمكان العدمي، ونفي الإمكان هو نفي ذلك الإمكان العدمي، والفرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي كما أنّه فرق بين الأمر الوجودي وبين رفع الأمر الوجودي ضرورة أنّ الشيء ورفعه متناقضان سواء كان الشيء عدميّاً أو وجوديّاً فهما متمايزان قطعاً؛ قوله الأعدام لا تتمايز، قلنا ممنوع كما مرّ. (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٧٦). (ح.ح)

٧. يعني أنّ الممكن إذا صدق عليه أنّ إمكانه لا، أي ليس بثابت فيصدق عليه أنّه لا إمكان له لعدم الفرق بينهما عند الخصم فيلزم أن لايكون الممكن ممكناً. (ح.ح)

٨. إذ الصدق والحمل شأن مفهوم المحمول. وهنا ممنوع القضيّة، فلا.

ينقطع ويزول. بيانه أنّ الوجوب[9] إذا كان عدميّاً[10] لزم أن لا يكون الواجب واجباً إلّا عند اعتبار العقل، وعند عدمه لم يكن وجوب. ووجه البطلان النقض بالامتناع، بل بالشيئيّة. والحقّ بأنّ اتّصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه[11]، مع أنّ الكلام إنّما هو في الوجوب الذي هو كيفيّة النسبة

---

٩. وهذا يجري في الإمكان أيضاً، بيانه أنه إذا لم يكن للإمكان صورة في الأعيان لم يكن الممكن ممكناً إلا في الأذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الأعيان فيلزم أن يكون الممكن في الخارج إما ممتنعاً أو واجباً لعدم خروج شيء من المنفصلة الحقيقية. (ح.ح)

١٠. وبعبارة أخرى لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعاً في الأعيان. (ح.ح)

١١. لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لا فرع ثبوت الثابت.

[٢٠]

غرر في بيان

أقسام كل واحد من المواد الثلاث

وكلٌّ واحدٍ لدى الأكياس ... بالذات وبالغير وبالقياس

إلّا في الإمكان فغيريٌّ سُلب ... فليس ما بالذات منها ينقلب

م بالقياس كالمتضايفين ... تثبت كالمعروض واحدين

[٢٠]

غررٌ في بيان
أقسام كلّ واحدٍ من الموادّ الثلاث

وكلٌّ واحدٍ من الوجوب والإمكان والامتناع **لدى الأكياس بالذات والغير** أي وبالغير، **وبالقياس.** فيحصل من ضرب ثلاثة في ثلاثة تسعة، مثل الوجوب بالذات، والوجوب بالغير، والوجوب بالقياس إلى الغير، وقس عليه الباقي. **إلّا الإمكان فغيريّ**[1] أي الإمكان بالغير، سلب من قسمه. فبقي الأقسام المتحصّلة ثمانية

---

١. انظر إلى الفصل الخامس من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار (ط ١، ج ١، ص ٣٦)

يجب أن يكون في ذكرك أن كل مورد يقال الوجوب بالغير أو الممتنع بالغير كان ذلك الوجوب والامتناع حال الشيء ووصفه نحو ما يقال: الواجب بالذات والممتنع بالذات والممكن بالذات؛ وأن كل مورد يقال الوجوب أو الامتناع أو الإمكان بالقياس إلى الغير كان ذلك الوجوب أو الامتناع أو الإمكان بيان حال الغير ووصفه صدقه بقياس الشيء إلى ذلك الغير مثلاً إذ قلت العلة التامة واجبة بالقياس إلى وجود معلولها كان معنى ذلك أن المعلول إذا اعتبر وجوده ولوحظ قياسه إلى علته كان وجود العلة واجباً أي كانت علته واجبة الوجود بالقياس إلى وجود معلولها، وهكذا إذا قلت المعلول واجب بالقياس إلى علته كان معناه أن العلة إذا اعتبر وجودها ولوحظ قياسها إلى وجود معلولها كان وجود المعلول واجباً فوجود المعلول واجب بالقياس إلى وجود علته.

وبعبارة أخرى أن العلة واجبة بالقياس إلى المعلول يعني أن المعلول يأبى ذاته إلا أن يكون للعلة ضرورة الوجود، وأنّ المعلول واجب بالقياس إلى العلة يعني أن العلة تأبى ذاتها إلا أن يكون للمعلول ضرورة الوجود فتبصّر. (ح. ح)

٢. إذ لو كان الشيء ممكناً بالغير فإما أن يكون في حدّ ذاته واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً إذ القسمة إلى

فليس ما بالذات منها، أي من كلّ واحدة من هذه المواد، ينقلب الى الاخرى. ذكر هذه المسألة بأسماء المميزة لتسمية للاشعار بدليل امتناع الامكان بالغير، اذ لو كان الشيء ممكناً بالغير، فامّا ان يكون في حدّ ذاته واجباً، أو ممتنعاً، أو ممكناً، اذ القسمة الى الثلاثة على سبيل الانفصال الحقيقي، فلا يجوز الخلوّ عنها. فعلى الاولين يلزم الانقلاب، وعلى الاخير يلزم ان يكون اعتبار الغير لغواً.

ثمّ أشرنا الى أمثلة ما بالقياس من ثلاثة بقولنا: ما بالقياس، أي ما بالقياس من المجموع كمجموع هذه الامثلة[3] بقولنا: كمتضايفين مثال للواجب بالقياس الى الغير، وللممتنع بالقياس الى الغير؛ فللأول باعتبار وجودهما، وللثاني باعتبار وجود احدهما وعدم الآخر. وبالجملة، المتضايفان، وضعاً ورفعاً وجمعاً، موضوع المثالين.

وتلخيص المقام ان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الأعمّ من الاقتضاء[4]، ويرجع الى ان الغير يأبى ذاته لا

الثلاثة على سبيل الانفصال الحقيقي فلا يجوز الخلو عنها، فعلى الأولين يلزم الانقلاب، وعلى الأخير يلزم أن يكون اعتبار الغير لغواً (ح.ح)

٣. صيغة الجمع باعتبارات المتضايفين، كما يأتي، موضوع المثالين

٤. لمّا كان الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير فالغير يأبى ذاته إلا أن يكون بذلك الشيء ضرورة الوجود يعني إذا كان الغير موجوداً فلابدّ من أن يكون هذا الشيء موجوداً، سواء كان باقتضاء ذاتي أي علية تامة كما في الوجوب بالقياس المتحقق في المعلول بالنسبة إلى علته أي المعلول ضروري الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشئة من اقتضاء العلة وجوده؛ أو كان بحاجة ذاتية كما في الوجوب بالقياس المتحقق في العلة بالنظر الى معلوله أي العلة ضرورية الوجود بالقياس الى معلولها ضرورة ناشئة من حاجة المعلول اليها حاجة ذاتية وذلك لأن وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوده أن تكون هي مما وجب لها الوجود إمّا بنفسها كما في العلة الأولى أو بغيرها، وأن وجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كون بنفسها بمثابة إلا أن يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج؛ أو كان لا بذلك الوجه ولا بهذا الوجه بل كان باستدعاء من الطرفين أي بلا اقتضاء لأحدهما بالنسبة الى الآخر كالأول، ولا

ان يكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي[5]، كما في الوجوب بالقياس المتحقق في المعلول بالنسبة الى علته، أو بحاجة ذاتية، كما في الوجوب بالقياس المتحقق في العلة بالنظر الى المعلول، أو باستدعاء من الطرفين بلا اقتضاء منهما ولا من أحدهما، كما في وجودي المتضايفين، فكلّ واحد منهما واجب بالقياس الى الآخر، لا بالآخر، اذ لا عليّة بين المتضايفين[6]. فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذاتي والغيري، وينفرد عنهما أيضاً[7].

والامتناع بالقياس[8] الى الغير ضرورة عدم وجود الشيء بالنظر الى الغير،

حاجة ذاتية له إليه كالثاني بل كان كوجودي المتضايفين فانّ كل واحد منهما واجب بالقياس الى الآخر لا بالآخر، أو كمعلولي علة ثالثة فإنه ليس ولا واحد منهما مقتضياً لوجود الآخر ولا محتاجاً اليه بل يكون كل عند وجود الآخر ضروري الوجود لأنهما معلولا علة ثالثة وبينهما علاقة طبيعية فهما متضايفان أيضاً فتدبّر.

والمتضائفان بما هما متضايفان لا علية بينهما لأن العلية تستدعي تقدم العلة على المعلول وهو يصادم التكافؤ والمتضائفان متكافئان تحققاً وتعقلاً.

وحاصل الأمر أن الاستدعاء أعم من الاقتضاء فيشمل الوجوه الثلاثة المتقدمة بخلاف الاقتضاء لأن المتكافئين لا اقتضاء أي لا علية لأحدهما على الآخر. ثم لا يخفى عليك حسن تعبيره عن الأول بالاقتضاء أي العلية، وعن الثاني بالاحتياج، وعن الثالث بالاستدعاء لتوضيح المراد فتدبّر. (ح. ح)

٥ فالعلة بتماميتها لا تمكّن من عدم المعلول، وتقتضي ضرورة وجوده. والمعلول بفقره الوجودي الذاتي والصدقي والعيني، يستدعي وجوب وجود علته، كما في المثل «[illegible] اللازم».

٦ لأن العلية تستدعي تقدم العلة على المعلول، وهو يصادم التكافؤ والمتضايفان متكافئان تحققاً وتعقلاً.

٧ فيفترق الوجوب بالقياس الى الغير عن الوجوب بالغير افتراقاً حيثياً بحتاً، ويفترقان حقيقةً بأن الأول حال اضافي للشيء بالقياس الى غيره، والثاني حال ذاتي له، وإن جاء من غيره.

٨ منصوب معطوف على الوجوب بالقياس، وكذلك قوله الآتي والامكان بالقياس، أي تحصّل المقام أن الوجوب بالقياس الى الغير كذا، وأن الامتناع بالقياس الى الغير كذا، وأن الامكان بالقياس الى الغير كذا. (ح ح)

بحسب الاستدعاء المصدق، كما في وجود المعلول بالنسبة الى عدم علته، وعدمه بالنسبة الى وجودها، وكما في وجود أحد المتضايفين بالنسبة الى عدم لآخر، وعدمه بالنسبة الى وجود الآخر. وهو ايضاً كسابقه في العموم.

والامكان بالقياس الى الغير لاضرورة وجود شيء وعدمه بالنظر الى الغير، ويرجع الى ان الغير لاياْبى عن وجوده ولا عن عدمه حين مايقاس اليه. وهذا انما يتحقق في الأشياء التي لايكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية أو الاتفاق في علة واحدة. والى مثاله أشرنا بقولنا. بقيس — عرضة — كالمفروض واجبين، اذ لا علاقة لزومية انفصالية بينهما، والا لم يكونا أو احدهما واجباً، هذا خلف؛ فكل واحد منهما لاياْبى عن وجود لآخر ولا عن عدمه. وهذا الفرض له فوائد علمية اخرى كما في مسألة نفي الأجزاء عن الواجب وغيرها(١٠).

---

٩. مطالب الفصل الثاني من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار المترجم بأن واجب الوجود لايكون بالذات وبالغير جميعاً، وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضا، تجدنك في المقام (ج ١ — ط ١ — ص ٣٠) وذلك الفصل هو بعينه ما أتى به الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الأولى من الهيات الشفاء. وكذلك مطالب الفصل الثامن من ذلك المنهج تجدبة في المقام (ج ١ — ط ١ — ٣٦). (ح.ح)

١٠. فيقال لوكان للواجب اجزاء، فهي اما ممكنات، فيلزم حاجته الى الجزء، بل الى الممكن، واما واجبات، فلاعلاقة بينها، اذ بينها المصاحبة الاتفاقية، لا الرابطة العلية، اذ صادمها الوجوب الذاتي. وهذا خلف، حيث فرض الواجب الواحد مركباً، وظهر ان كل منها مستقل. واما غيرهذه المسالة، مثل مايقول الشيخ الاشراقي، في برهان نفي الماهية عن الواجب تعالى: انه، لوكان له ماهية، وكل ماهية لاتمنع لكثرة الافرادية، فكيف وجدت، لو وجبت تلك الماهية، وممكنة، لو امكنت، وممتنعة، لو امتنعت. والاخير [illegible] ظاهر البطلان، وعلى الاول لزم واجبات غيرمتناهية. فيضعفهم منهم من كلامه الزام التسلسل، وعرض بان بطلان التسلسل مشروط بالترتب، والواجبات لاترتب بينها، اذ لايمكن العلية فيها، فيبقى الامكان بالقياس.

[٢١]

غرر في أبحاث متعلقة بالإمكان

بعضها بأصل الموضوع و بعضها باللواحق

عروض الإمكان بتحليل وقع — وهو مع الفقر من ذين اجتمع

وقد يراد منه في استعمال — العامّ والأخصّ والاستقبالي

قد لزم الإمكان للماهيّة — وحاجة الممكن أوّليّة

وأثر الجعل وجود ارتبط — وصفة التّأثير في العقل فقط

لا يفرق الحدوث والبقاء — إذ لم يكن للممكن اقتضاء

وإنّما فاص اتّصال كون شيء — ومثل المجعول للشّيء كفيء

قد كان الافتقار للإمكان — فليجعل القديم بالزّمان

ضرورة القضيّة الفعليّة — للوازم الأوّل والماهيّة

ثمّ امتناع الشّرط بالمعاند — والفقر حالة البقا شوهدي

ليس الحدوث علّة من رأسه — شرطا ولا شطراً ولا بنفسه

وكيف والحدوث كيف ما الحقّ — للفقر إذ عدّ المراتب اتّسق

والعدم السّابق كوناً ليس خصّ — بديله نقيضه دار لحصص

[٢١]

غرر في أبحاث[1] متعلّقة بالإمكان

بعضها بأصل الموضوع[2] وبعضها باللّواحق

منها قولنا: عروض الإمكان للماهية بتحليلٍ من العقل وقع، حيث يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلّته والعدم وعلّته، فيصفها بسلب الضرورتين. وأمّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضرورتين[3] أو الامتناعين.

ومنها قولنا: وهو، أي الإمكان الذاتي، مع الغيري من ذين، أي الوجوب والامتناع، اجتمع بخلاف الذاتي منهما مع الغيري منها. ولا منافاة بين الاقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود والعدم واقتضاء من قبل الغير للوجود أو العدم.

ومنها قولنا: وقد يراد منه[4]، أي من الإمكان، في استعمال، أي استعمال

---

١. المصنف ناظر في هذه الغرر إلى الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان (ج ١ ط ١ — ص ٣٤) (ح ح)

٢. كذكر معاني الإمكان ونحوها تعلّقت بأصل الإمكان، لأنّ ذاتي الشيء ليس من اللّواحق. إنّما اللّواحق عرضيّاته.

٣. أي بالضرورة من قبل العلّة، والضرورة من قبل المعلول أي وجود نفسه ويقال له الضرورة بشرط المحمول، وسيأتي تفصيل ذلك في الغرر الثالثة لهذه الغرر المترجمة بقوله «غررٌ في بعض أحكام الوجوب الغيري». (ح ح)

٤. استيفاء معاني الإمكان، أنّها سبعة: العام، والخاص، والأخص، والاستقبالي، والاستعدادي، والوقوعي، والفقري. ولم يذكر الثلاثة الأخيرة هنا، إذ المقصود ذكر الجهات وهي ليست بجهات، إلاّ الوقوعي ببعض معانيه. فالاستعدادي يكون محمولاً، والإمكان بمعنى الفقر والتعلّق عين الوجود

الإلهي والمنطقي، الإمكان العامّ، مخفّف العامّي. وهو عامّ وعاميّ، لأنّ الإمكان في العرف العامّ أيضاً كان بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف. فكانوا يقولون: «الشيء الفلاني ممكن»، أي ليس بممتنع، كما أنّ معناه المشهور، أعني سلب الضرورتين، خاصّ وخاصّي، حيث نطق به الخاصّة. ولم نذكره في تعداد معانيه، إذ جعلناه أصلاً، والكلام فيه.

والإمكان **الأخصّ**، وهو سلب الضرورات الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة. قال الشيخ في منطق الإشارات[٥]: «فيقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث، فكأنّه أخصّ من الوجهين المذكورين، وهو أن يكون الحكم غير ضروري البتّة، لا في وقت، كالكسوف، ولا في حال، كالتغيّر للمتحرّك، بل يكون كالكتابة للإنسان[٦]» انتهى[٧]. فالكتابة ضروريّة للإنسان[٨] في حال تصميم عزمها، وأمّا بالنسبة إلى نفس

المحدود. على أنّ الاستعدادي ـ مخالفته بالموضوع للذاتي ـ حيث أنّ موضوعه المادّة، ولكثرة دورانه على الألسن، وأنّه ليس اعتبارياً كالذاتي ـ لائق بعقدنا له عنواناً على حدة.

ثمّ أنّ الخاصّي يفسَّر بتفسيرات ثلاثة: سلب الضرورتين، وتساوي الطرفين، وجواز الطرفين، والأوّل أحقّ، والثاني حقيق، منبّه على بطلان الأولويّة، والثالث جائز، سيّما على جوازها.

٥. كأن يقال: كلّ متحرّك متغيّر ما دام كونه متحرّكاً. وقوله: «قال الشيخ...» فإنّه في الثالث من النهج الرابع منه. (ح. ح).

٦. أي لنفس طبيعة الإنسان، فالحيوانيّة مثلاً وإن كانت ممكنة بكونها مسلوبة الضرورة من الطرفين، وكذا تحرّك الأصابع والأعضاء، إلّا أنّها لا تخلو عن ضرورة اقتضاء الموضوع ذاتاً أو وصفاً أو وقتاً، بخلاف الكتابة للإنسان، إذ كما أنّها ممكن ذاتي كذلك ممكن من قبل الطبيعة الإنسانيّة، نعم الكتابة ضروريّة بشرط وجودها، وقد اعتبروا الإمكان الاستقبالي فإنّه سلب الضرورات جميعاً حتّى الضرورة بشرط المحمول لكونه معتبراً في الأوصاف الاستقباليّة للشيء. (ح ح)

٧. شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٥٣. (م. ط)

٨. حقّ العبارة هكذا: فالكتابة وإن كانت ضروريّة للإنسان في حال تصميم عزمها ولكن بالنسبة إلى نفس الطبيعة الخ. (ح. ح).

الطبيعة الإنسانية، فمعلوم ان لاضرورة ذاتية، لاستوائها بالنسبة الى الكتابة واللاكتابة، ولاضرورة وصفية ولاوقتية، اذ لم يؤخذ في جانب الموضوع وصف عنواني، ولا وقت مشروط بها الكتابة[9].

وامكان استقبالي[10]، وهو سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول، لكونه معتبراً في الأوصاف المستقبلة فقط[11]. قال المحقق الطوسي قدس سره عند ذكر الشيخ هذا المعنى: «انما اعتبره[12] من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة، اما موجوداً أو معدوماً، فيكون قد ساقها من حدّ الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما، والباقي على الامكان الصرف لايكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لايعرف[13] حالها[14]، أتكون موجودة في حال وقتها، ام لا تكون. وسمي

---

٩ نعم الكتابة ضرورية بشرط وجودها وهذا اعتبر والإمكان الاستقبالي كما اشير اليه تماماً (ح. ح)

١٠ أي، امكان حالي لمحمول استقبالي، بل الامكان غير موقت لان الذهنيات، في ثمة بشأنه كائنة، من السنخيات الشمسية لها امكان الوجود في لايزال. وعند المتكلمين، فرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية، فازلية العالم ممتنعة، وامكانه ازليّ.

١١. يعني في الفصل الثالث المذكور من المنهج الرابع من منطق الاشارات (ح. ح)

١٢ أي فرقة من المنطقيين. وضمير «فيكون» راجع الى ما في قوله «لكون ما» وضمير ساقها راجع الى الامور الممكنة وفاعل الفعل هو قوله «ضرورةٌ ما» وجملة الأمر أن المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حدّ الوسط غير مائل الى أحدهما (ح. ح)

١٣. يعني في الأغلب يكون المنسوب إلى الإستقبال ممكناً ولا فنحو طلوع الشمس ضروري (ح. ح)

١٤ احترز بهذا القيد، عن مثل طلوع الشمس في الغد، فلايحكم بامكانه، بل بوجوبه. وانت، اذا علمت في الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة اشهر - لان الشمس تدخل في برج السرطان، واوضاع السماء والسماوي لها انتظام واتساق، و «لن تجد لسنة الله تبديلا» - ما حكمت بالامكان عليه، بل بالوجوب الغيري، لأن الامكان، باعتبار نفس الماهية، والكل، بالنسبة الى المبادي وفي علومها، هكذا. فالوجوب ثابت للكل في نفس الامر، الا انه لاوجود رابطي له، بالنسبة الى الخاص بالاسباب.

أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخص مع تقييده بالاستقبال، لأن الأولين ربما يقعان على ما تعيّن أحد طرفيه لضرورة ما، كالكسوف، فلا يكون ممكناً صرفاً»[15] انتهى.

وفي قوله ـ قدس سره ـ «من الممكنات التي لا يعرف ـ الى آخره ـ[16]» إشارة الى انّ عدم تعيّن الوجود والعدم في الاستقبال ونفاد الممكن على صرافة الامكان، انّما هو بحسب علمنا[17] لا بحسب نفس الأمر.

ولهذا قال في مبحث التناقض من شرح الإشارات[18] «الصدق والكذب قد تعيّنان كما في مادتي الوجوب والامتناع[18]، وقد لا يتعيّنان كما في مادة الامكان، ولاسيما الاستقبالي، فانّ الواقع في الماضي والحال قد تعيّن طرف وقوعه، وجوداً كان أو عدماً، ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعيّنين، وإن كانا بالقياس الينا، لجهلنا بالأمر، غير متعيّنين وأما الاستقبال فعند طرفي عدم تعيّن أحد طرفيه، أهو كذلك في نفس الأمر، أم بالقياس الينا والجمهور يظنونه كذلك في نفس الأمر والتحقيق يأباه[19]؛ لاستناد الحوادث في انفسها الى علل يجب بها وتمتنع دونها،

١٥. شرح الاشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٥٦ (م. ط)

١٦. شرح الاشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٥٧. (م. ط)

١٧. أي بحسب علمنا غير المحيط بما في الآزال والآباد جملة بخلاف علوم المبادي وأوائل الوجود فإنّ علومهم عليه احاطية اجمالية سببية لا أنها انفعالية امكانية حصولية، اما الامكان والنظر بحسب حال الماهيات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم. قوله: «ولهذا قال في مبحث التناقض» في شرح الفصل الأول من النهج الخامس من شرح منطق الاشارات (ح ح)

١٨. الاضافة بيانية. (ح. ح)

١٩. وذلك لأن الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته وممتنع بعدمها فلا يعلم من الممكن الإمكان فلا يتصور أن يعلم منه انه واقع وغير واقع، وإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً لا ممكناً، وان علم عدم سببه كان عدمه واجباً لا ممكناً، فوجود الممكنات باعتبار السبب واجب والمنصف ناظر الى مطالب الأسفار في الإمكان الاستقبالي (ج ١ ـ ص ١ ـ ص ٣٥) (ح ح)

وانتهاء تلك العلل إلى جاعل أوّل[20] يجب لذاته[21]» انتهى[22].

فظهر أن هذا شيء[23] اعتبره الجمهور من المتقدمين. وأمّا التحقيق الحكمي

٢٠. فلما كان هو عالمًا بترتب الأسباب كان عالمًا بلا وصمة شك بجزئيه. (ح ح)

٢١. والسبب موجب للمسبب. ألا ترى أنه، عند وجود القوة الفاعلية والقوة الانفعالية القابلية، واستيفاء الشرائط، ورفع الموانع، وجود الاحتراق واجب. وعند عدم علته، ممتنع. فكل أمر في المستقبل، عند تحقق سببه، واجب، وعند عدمه، ممتنع، ولو باعتبار عدم مضي وقت، هو شرط حصوله. فأين الإمكان، إلّا باعتبار نفس الماهية، حيث أن الوجود أو العدم، ليس عينها ولا جزئها، وأن يستحب أحدهما عليه في الواقع. وفرق بين أن يكون الشيء مع الشيء دائمًا، كاللازم والملزوم، وأن يكون الشيء نفس الشيء. وكل الحوادث معلومة لله تعالى في الأزل. فلو لم يقع، انقلب علمه جهلاً. تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. إلا أن الأمور مرهونة بأوقاتها. والعلم والإرادة تعلقا بوجود كل في وقته. وكما أن كل موجود، في حدّه، واجب بعلته، ومعدوم، ورفعه عن مرتبته ممتنع، كذلك رفعه عن مطلق الواقع ممتنع، لأن الرفع عن الواقع، بالرفع عن جميع مراتبه. وبالجملة، الكائنات، إذا أخذت متعلقات ببعضها وعللها حتى تنتهي سلسلة الحاجات إلى الواجب، وهو قيّومها ومقوّمها، لا منفصلة ومستقلة، كانت على الضرورة البتة. ومن أتم الأسباب، العلم الفعلي المسمّى بالعناية، المرجح للإرادة والقدرة، لكونه منشأ لنظام الأحسن.

٢٢. شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٧٨. (م. ط)

٢٣. أشار بهذا إلى الإمكان الاستقبالي.

اعلم أن المتكلم قائل بأن أزلية العدم ممتنعة، ولكن إمكانه أزلي، ووجهه ظاهر وسيأتي البحث عن الحركة في الجوهر وعن تجدد الأمثال أن العالم حادث آنًا فآنًا وفيض الحق مستمر أزلاً وأبدًا. ولكن المتكلم غافل عن إدراك نحو هذه الحقائق ولم يتيسّر له تحقيق له. ثم قال المحقق اللاهيجي في بيان الفرق بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية بأن أزلية الإمكان ثابتة وهي غير إمكان الأزلية وغير مستلزمة له، وذلك لأنّا إذا قلنا إمكانه أزلي، أي ثابت أزلاً كان الأزل ظرفًا للإمكان فيلزم أن يكون ذلك الشيء متصفًا بالإمكان اتصافًا مستمرًا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن وهو ثابت قطعًا، وإذا قلنا أزليته ممكنة كان الأزل ظرفًا لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقًا بالعدم ممكن، ومن المعلوم أن الأول لا يستلزم الثاني لجواز أن يكون وجود الشيء في جهة ممكنًا إمكانًا مستمرًا ولا يكون وجوده على

فيؤدّي انّ الاستقبال والماضي واجب متساوية في عدم التعيين في نظره، وفي التعيين في نفس الأمر وفي الضرورة والامتناع في الواقع، والامكان باعتبار نفس المفهوم.

ومنها قولنا «فدلزم الإمكان للمهيّة»، أي نفس شيئيّة الماهية كافية فيه، بلاحاجة الى مؤنة زائدة، لانّه ليس الّا عدم الاقتضاء للوجود والعدم. فاذا تصوّرت الماهية ونسبة الوجود والعدم اليها، عقلت انّها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم. واذا كان الامكان لازماً للماهية، عند اعتبار ذاتها من حيث هي، فلايعبأ بشبهة ينبّه في المقام، من انّ الممكن امّا موجود[٢٤] وامّا معدوم، وعلى أي تقدير، فله الضرورة بشرط المحمول، فاين ممكن؟ وايضاً، امّا مع وجود سببه التام، فيجب، وامّا مع عدمه فيمتنع.[٢٥]

ومنها قولنا «وحاجة الممكن الى المؤثّر بديهية اوّليّة»، غير مفتقرة الى الدليل؛ بل الى شيء آخر ممّا يفتقر اليه[٢٦] اقسامه الخمسة الاخرى. ولكن التصديق الاوّلي قد حصل فيه خفاء لعدم تصوّر اطرافه. وخفاء التصور غير قادح[٢٧] في اوّليّة التصديق.

وجه الاستمرار ممكنٌ اصلاً بل ممتنعًا ولايلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لأنّ الممتنع هوالذي لايقبل الوجود بوجه من الوجوه. (ح. ح)

٢٤. هذا بناء على ما عليه الوجوب اللاحق، كما ان لاحقه، باعتبار الوجوب السابق.

٢٥. وحاصل الجواب عن الإشكالين انّ كل ممكن وان كان محفوفًا إما بالوجوبين السابق واللاحق الذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والآخر بحسب حاله في الواقع، وإما بالامتناعين لجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لايصادم شيء منها ماهو حاله بحسب ماهيّته من حيث هي. (ح ح)

٢٦. أي من المشتهيات و«اقسامه الخمسة الأخرى» أي من مقدمات صناعة البرهان التي هي ست وقد تقدم في اللئالي (ج ١ــ ص ٣٢٣) وحله الأمر أن الأوّلي غير مفتقر الى الدليل بل مفتقرة الى مبيّنات يفتقر اليها مقدمات صناعة البرهان والافتقار الى المبيّنة في المقدمات لايوجب كون التصديق غير أوّلي. (ح. ح)

٢٧. فاذا تصورنا الممكن شيئيته الماهية الخالية عن الوجود والعدم، وتصورنا انها متساويات بالنسبة اليهما،

واعلم انّ القائل بالبخت والاتّفاق ينكر هذه القضيّة[28]، وانكارها مساوق لجواز الترجّح بلامرجّح الذي لايقول به الأشعري ايضاً.[29]

وذكر الفخر الرّازي من قبلهم شبهات[30]:

منها: ان احتياج الممكن الى المؤثّر امّا في ماهيّة الممكن بأن يجعلها ماهيّة، وامّا في وجوده بان يجعله موجوداً، وهما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه، كما لايخفى، وامّا في الاتّصاف، وهو أمر عدمي[31]. والجواب انّ أثر الجعل[32] وجود بسيط، لاالوجود وجود،

مثل كفتي الميزان، فإنّ المتساويين مالم يرجح احدهما على الآخر بمفصل، لم يقع، ولوحظ انها خرجت عن الاستواء، وتشبثت بالوجود مثلاً، علم انها كانت محتاجة الى المؤثر، وبه صارت موجودة. فهو حقّ بعض هذه التصورات، حتى الحكم بالتعرض وهذا لاينافي جلاء الحكم واوّليته.

٢٨. اي القضية المفطورة وهي أن المتساويين مالم يترجّح احدهما على الآخر بمفصل لم يقع. (ح.ح)

٢٩. لان الأشاعرة قائلون بالترجيح بلا مرجّح؛ وبعبارة اخرى ينكرون العلّة الغائية وان استلزم انكارها انكار الفاعل. وفي اول الفصل الثالث عشر من المنهج الثاني من المرحلة الاولى من الأسفار: «ومنهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان، الموجب لنفرة عن صوت الخشب والعيدان والسوط والصولجان» (ج ١ – ط ١ – ص ٤٩). يعني بالحكم الفطري أن الترجيح بلا مرجّح قبيح ومحال، أي انهم قائلون بجواز الترجيح بلا مرجّح. وقوله: الموجب لنفرة صفة للحكم الفطري، وضمير لنفرة راجع الى الحيوان، أي ذلك الحكم موجب فرار الحيوان عن صوت الخشب الخ. (ح.ح)

٣٠. المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٠٦ وايضاً المطالب العالية من العلم الالهي، الامام فخرالدين الرازي، ج ١، ص ٧٠ الى ١٣٠، تحقيق الدكتور احمد حجازي السقا، ط ١، دارالكتاب العربي، بيروت (م.ط)

٣١. الاتصاف هو صيرورة الماهية موجودة وهو امر عدمي ولايجوز أن يكون اثر العلة. ولمّا كان أمراً عدميًا فلايجوز أن يكون أولى بصدوره بالذات، ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين، على أن الاتصاف بعد ماهية فيعود السؤال بأن أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف بالاتصاف بالوجود، وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الأمر الى لانهاية (ح.ح)

٣٢. أي، الجعل المتعلق بالوجود بسيط. فكان الجعل، عند مورد الشبهة، منحصراً في المؤلف، وهو

كمامر. ومنها انه لو احتاج الى المؤثر، فصفة المؤثرية ايضاً شيء ممكن، فاحتاجت الى مؤثرية أخرى، وهكذا، فيتسلسل[33]. والجواب انّ صفة التأثير في العقل فقط، وليست متأصلة. ولايقدح ذلك[34] في اتصاف المؤثر بها، لانّ ثبوت شيء لشيء لايستلزم ثبوت الثابت في الخارج.

ومن الأبحاث المتعلقة بالإمكان، حاجة الممكن الى العلة في البقاء ايضاً[35]، كما قلنا لايفرق الحدوث والبقاء في الحاجة، إذ لم يكن للممكن اقتضاء. فكما لم يكن وجوده في اول الحال اقتضاء من ذاته، فكذا في ثاني الحال[36] وثالث الحال وهكذا، لانّ مناط الحاجة، كما سيجيء، هو الامكان، وهو لازم الماهية. فكذا الحاجة، في الوجود الامكاني، في أيّ وعاء من اوعية الواقع كان، سواء كان في الدهر[37]، أو في الزمان، أو في طرفه[38]، حادثاً أو باقياً، عين الفقر والفاقة الى العلة — لانّه ذاته له

باطل. وفائدة كلمة «رابط» الاشارة الى الوجود الحقيقي الخاص الذي هو حيثية طرد العدم، وهو رابط محض، ومتعلق صرف بالجاعل

٣٣. ولهذا ذهب البعض الى انّ المؤثرية حال، وكذا المتأثرية

٣٤. ضمير بها راجع الى صفة التأثير وهي المؤثرية، اي لايقدح ذلك في اتصاف المؤثر بالمؤثرية. وبعبارة أخرى: لايقدح ذلك في كون صفة التأثير في العقل، وعدم كون صفة التأثير في الخارج بوجود رابطي. (ح. ح)

٣٥. أي كما كانت حاجته اليها في الوجود والحدوث كما قال وحاجة الممكن اولية. (ح. ح)

٣٦. والبقاء وجود بعد وجود، على سبيل الاتصال، كما ان الحدوث وجود بعد العدم، وكلاهما من النعت، لانّ الماهية خلو عن الكل

٣٧. الدهر ينقسم الى الأيمن والأيسر، وكلّ واحد منها الى الأعلى والأدنى. الأول العقول الطولية، والثاني العقول المتكافئة، والثالث النفوس الكلية، والرابع النفوس الجزئية. وسيأتي بيان كل واحد منها. (ح. ح)

٣٨. أي في طرف الزمان، وطرف الزمان هو الآن. (ح. ح)

الفقر — وهو متقوّم[٣٩] بها[٤٠]، متقوّمة بذاتها، بحيث لو قطع النظر عن وجوده، لم يكن شيئاً، وبوجه بعيد[٤١]، كقطع النظر عن ذاتيّات شيئيّة الماهية، حيث لاتبقى تلك الماهية. فما أسخف قول[٤٢] من يقول: إنّ المعلول يحتاج الى العلّة حدوثاً لا بقاءً. وقد

٣٩. وذلك لأنّ استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوّم بوجود فاعله لا من جهة ماهيته، فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى الفاعل مقوّم له أي لايتصور بدونه وإلاّ لم يكن الوجود هذا الوجود كما أنّ الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقي ثابت أبداً حين الحدوث وحين الاستمرار وحين البقاء جميعاً فحاجته الى العلة في البقاء كحاجته اليها في الحدوث بلا تفاوت. (ح ح)

٤٠. أي، ليست علله خارجة عنه، بحيث لامعرفة له خارجة عنها، ولاظهور له منفكاً عن ظهورها، بل الظهور لها أولاً، وله ثانياً، كما قال عليه السلام: «مارأيتُ شيئاً إلاّ ورأيتُ الله قبله». وقال «داخل في الأشياء لابالممازجة، خارج عن الأشياء لابالمباينة». وأيضاً، «ليس في الأشياء بوالج، ولاعنها بخارج». وأيضاً، «مع كلّ شيءٍ لابمقارنة، وغير كلّ شيءٍ لابمزايلة». وأيضاً، «داخل في الأشياء لاكدخول شيءٍ في شيءٍ؛ خارج عن الأشياء لاكخروج شيءٍ عن شيءٍ». وأيضاً، «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة». وبالجملة، هذا متواتر بالمعنى

٤١. إنما كان بعيداً لأنّ كل واحدة من علة الفاعل وعلة الغاية مفيدة للوجود، بخلاف علة المادي والصوري. (ح ح)

٤٢. إنما كان سخيفاً لأنّ كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجوداً ودواماً

ثم يمكن أن يورد عليهم بأن يقال: إنّه لايخلو الأمر من أن تكون الماهية في ثاني الحال عين الماهية في أول الحال أو غيرها، فإن كانت عينها فإمّا يستصحب حكم الأول على الثاني فيلزم افتقارها في البقاء وهو المطلوب، وإمّا يستصحب حكم الثاني على الأول فيلزم غناها في أول الحال؛ وإن كانت غيرها فيلزم الانقلاب وهو محال.

وأيضاً يلزم عليهم كون الماهية في البقاء واجب الوجود إذ الواجب ما ليس له افتقار الى الغير والحال أنّ المعلول ليس بواجب لذاته في جميع أوقات وجوده.

ثم اعلم أنّ من المعلولات ما يكون علة حدوثه غير علة بقائه كالبناء فإنّ علة حدوثه البنّاء وعلة بقائه يبس العنصر ونحوه، ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة بقائه كالقالب المشكّل للماء مثلاً والعالم بالنسبة الى الواجب تعالى من قبيل الثاني لكونه بحسب الوجود بالذات و واجب الوجود من

تفوّهوا بأنّه لو جاز على الصانع العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم. تعالى عمّا يقول الظّالمون.

وقولنا: وإنّما فاض اتّصال كون شيء جواب عمّا عسى أن يقولوا: لو احتاج الممكن في حال البقاء الى المؤثّر، فتأثيره إمّا في الوجود الذي هو كان حاصلاً قبل هذه الحال، فهو تحصيل الحاصل. وإمّا في وجود جديد حادث؛ هذا خلف. وحاصل الجواب انّ التأثير في أمر جديد، لكنّه استمرار الوجود الأوّل واتّصاله، لا أمر منفصل عن الأوّل، ليكون خلاف الفرض.

ولما تمسّكوا بمثال البناء والبنّاء هدمنا بنيانهم عليهم، بأن مثل المجعول للشّيء وجاعله كفيء أي، كمثل الفيء للشاخص، فإنّه تبع محض له، يحدث بحدوثه، ويبقى ببقائه، ويدور معه حيثما دار. والبنّاء ليس علّة موجدة. بل حركات يده علل معدّة

جمع الجهات لأمر مثل الأول. والناس ظنّوا أنّ العالم بالنسبة اليه سبحانه كالكتابة بالنسبة الى الكاتب وسكون الكاتب لا يبطل المكتوب، وهذا مناف للعليّة الذاتية ولا بعد بوجه أن يكون العالم بالنسبة اليه كالكلام للمتكلّم فإنّه اذا سكت المتكلّم بطل وجود الكلام كما في الفصل الخامس عشر من سادسة الأسفار «تمثيل تشبيهي — فإذن ما أسهل لك أن تنفي أن وجود العالم عن الباري...» (ج ١ — ط ١ — ص ١٦٣). والحق أن الأمر أرفع من هذه التعبيرات وأشمخ من هذه التمثيلات من فوق الحكاية عن العلّة والمعلول كما قلت في «دفتر دل»

بگویم حرف حق بی هیچ خوف ‌‌ ‌ صمد هست و صمد را نیست جوف
نباشد صرف هستی غیر ممدود ‌ ‌ ‌ وگرنه عین محدود است و ممدود
ندانم کیست علّت کیست معلول ‌ ‌ ‌ که در وحدت دوئی چون است معقول
شئون ذات حق معمول او نیست ‌ ‌ ‌ عجب از آن که این معقول او نیست
مثال موج و دریا سخت سست است ‌ ‌ ‌ مثال یمّ و نم هم نادرست است
چه اندر کعبه باشی و چه در دیر ‌ ‌ ‌ ترا قبله است وجه الله ولا غیر
نگارستان عالم با جلالش ‌ ‌ ‌ یکی بت می نماید از جمالش
برون آ یکسر از وسواس و پندار ‌ ‌ ‌ که تا بینی حقیقت را پدیدار

لاجتماع النبات والأخشاب، وذلك الاجتماع علّة لشكل ما. ثمّ بقاء ذلك الشكل فيها بمعونة اليبوسة المستندة الى الطبيعة [٤٣]. و مؤثّر الحقيقي ليس الّا الله جلّ شأنه.

ومنها انّ علّة الحاجة الى العلّة هي الامكان. فقد كان الافتقار إلى العلّة [٤٤] للإمكان، كما هو مذهب الحكماء. ومن فروعاته انّه فيجعل القديم بالزّمان، كالعقل الكلّي، لكونه ممكناً. وامّا على قول خصمهم [٤٥] فلا، لانتفاء الحدوث الذي هو مناط الحاجة عندهم.

ثمّ انّ على المطلوب شواهد، منها [٤٦]: ضرورة القضيّة الفعليّة [٤٧]، أي ما كان محموله

٤٣. و وجودات القوى و الطبايع، درجات القدرة المطلقة، و جهات الفاعلية لله تعالى. ولهذا قلنا ومؤثّر الحقيقي ليس الّا الله تعالى.

٤٤. الفصل الثالث عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار في أن علة الحاجة الى العلة هي الإمكان في الماهيات، والفقر في الوجودات (ج ١ - ط ١ - ص ٤٩) (ح ح)

٤٥. الضمير يرجع الى الحكماء، أي وأما على قول خصم الحكماء فلايجعل القديم بالزمان لانتفاء الحدوث الذي هو مناط الحاجة عند الخصم لأن الحدوث وجود بعد العدم وهو منتف عن القديم بالزمان، نعم حدوثه الذاتي بمعنى أن وجوده من الغير لا أن وجوده مسبوق بالعدم فانه لايتصور في القديم.

والخصم، المخاصم والمنازع يطلق على الاثنين و الجمع والمؤنث فيقال هما وهم وهي خصمي. وفي الصحاح: الخصم معروف يستوي فيه الجمع و المؤنث لأنه في الأصل مصدر، و من العرب من يثنيه و يجمعه فيقول خصمان و خصوم. انتهى. وفي القرآن الكريم: هذان خصمان اختصموا في ربهم (الحج ٢١) ثم المصنف في التعبير عن هؤلاء بخصم الحكماء ناظر الى آخر الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الأسفار حيث قال: «وأشدهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء الربانيين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات وهم لايعرفون المحسوسات» (ج ١ - ط ١ - ٨٩). (ح. ح)

٤٦. وانما قال شواهد ولم يقل دلائل لأن المسألة بديهية (ح. ح)

٤٧. أي المطلقة العامة كقولك كل انسان متنفس بالفعل، وقد تقدم في الثاني (ج ١ - ص ٢٦١). (ح ح)

واقعاً في احد الأزمنة. بيانه: أنّ للشيء، حال اعتبار وجوده، ضروريّ الوجود، وحال اعتبار عدمه، ضروريّ العدم. وهذا ضرورة بشرط المحمول، وفي زمانه، والحدوث عبارة عن ترتّب هاتين الحالتين.[48] فلو نظرنا الى الماهية من حيث هذه الحالة فقط، كانت ضروريّة. والضرورة مناط الغناء عن السبب. فالحدوث، من حيث هو حدوث، مانع عن الحاجة. فما لم يعتبر جانب الماهية في ذاتها، أعني امكانها الذاتي، لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة الى السبب.[49]

ومنها: لوازم الأوّل تعالى وماهيّته. بيانه: أنّ للواجب تعالى عند كلّ فرقة من الفرق المتصدّين لمعرفة الحقائق[50] لوازم. فعند الحكماء[51] الصفات[52] الاضافية[53]؛ بل عند

٤٨. يعني الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود في الموجود والمعدوم. (ح. ح)

٤٩. اعلم ان الممكن الواجب بشرط المحمول يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول لبقائه على طبيعة الإمكان ولا منافاة لأن الوجوب ناشئ من الشرط، والإمكان حال للماهية من حيث هي لابشرط، فكما لايكون المنافاة بين الوجوب اللاحق والإمكان لا يكون المنافاة بينه وبين الوجوب السابق فتدبر. (ح. ح)

٥٠. وهم اربع فرق، لانهم اما ان يصلوا اليه بمجرد الفكر أو بمجرد تصفية النفس، بالتخلية والتحلية، او بالجمع بينهما. فالجامعون هم الاشراقيون والمصفون هم الصوفية والمقتصرون على الفكر اما يواظبون موافقة اوضاع ملة الاديان، وهم المتكلمون او يبحثون على الاطلاق، وهم المشاؤون. والفكر مشي العقل، اذ الفكر حركة من المطالب الى المبادي، ومن المبادي الى المطالب.

٥١. سيأتي كل المذاهب مفصلاً في المقصد الثالث في الالهيات بالمعنى الاخص، غرر ٧٠، ص٥٧١ الى ٥٨٤ هذا الطبع. (م. ط)

٥٢. كالخالقية. «وللأنوار القاهرة» أي يقول: «والصفات الحقيقية زائدة» كالعلم والقدرة. و سيأتي تفصيل كل واحد منها من ذي قبل. واعلم أن الأعيان الثابتة هي الصور العلمية وهي موجودة بوجودها الأحدي وهي عين الذات الواجبية وليست صفاتًا و لوازم زائدة على الذات كما تفوّه بها المصنف. والعجب انه كان على هذا الوهم موهون وقد تفوّه به في ذكر الأقوال في العلم أيضا كما يأتي في الالهيات بالمعنى الأخص في «غرر في ذكر الأقوال في العلم و وجه الضبط لها». و سيأتي تفصيل الكلام في ذلك. (ح. ح)

٥٣. هذه هي المتفق عليها بين الحكماء، انّها زائدة على الذات، لكنّها لوازم قديمة، لكونها مستدعية

الإشراقيين[54] منهم، الأنوار القاهرة؛ وعند المشائين منهم[55]، الصور المرتسمة؛ وعند الأشاعرة[56] الصفات الحقيقية الزائدة؛ وعند المعتزلة[57]، الأحوال[58]؛ وعند الصوفية[59]، الأعيان الثابتة. وليست هذه الأمور واجبة الوجود بدلائل التوحيد، فهي ممكنة لثبوت ذاتها، واجبة الثبوت، نظراً إلى ذات الأوّل تعالى. فثبت أنّ التأثير غير مشروط بسبق العدم.

فلئن قالوا: الكلام في الأفعال، وهذه ليست بأفعال، نقول مقصودنا أنّ الدوام وعدم سبق العدم لم يمنع الاستناد. وقاعدة العقلية لاتخصّص. وكذا لكلّ ماهية لازم، مستند إليها، غير متأخّر عنها زماناً، ولايتخلّل العدم بينهما.

ثمّ منع إمتناع الشّرط، أي، الاشتراط بالمعاند[60] بيانه أنّ لعدم السّابق على وجود الشيء مقابل ومعاند له. فكيف يشترط وجود الشيء بمعانده؟ وإن كان سبق العدم شرطاً لتأثير الفاعل، فكذلك، لأنّ المعاند ما يجب أن يكون مقارناً للشيء ومعاند

للطرفين، إذ ليست كالحيوة والإرادة والعلم بالذات، ونحوها مما لايستدعيها. وكذا العلم بالغير، إذ تعقل بصورة الغير، لكن صورة غير ذي الصورة، كما هو عند المشائين، بخلاف الخالقية والرازقية والغافرية وغيرها، من الصفات الإضافية، وإن كان مبدئها صفة عين الذات المقدسة.

٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧. سيأتي كل المذاهب تفصيلاً في المقصد الثالث في الإلهيات بالمعنى الأخص، غرر ٧٠ ص ٥٧١ الى ٥٨٤، هذا الطبع. (م.ط)

٥٨. كالعالمية والقادرية ونحوهما.

٥٩. شرح مقدمة قيصري بر فصوص الحكم، سيد جلال الدين آشتياني، ص ٣٣٣، ط ٢، دفتر تبليغات اسلامي قم. (م.ط)

٦٠. لايخفى أنّ لعدم السابق على وجود الشيء ليس مقابلاً و معانداً له حتى يلزم اشتراط الشيء بمعانده بل المعاند له هو العدم البديل له المقارن معه وهو ليس شرطاً هاهنا، نعم من جهة لزوم مقارنة الشرط مع المشروط زماناً الذي هو أيضاً من باب لزوم ما لا يلزم يكون الممتنع هاهنا هو جعل العدم السابق شرطاً للوجود اللاحق، وعليه فمحض العدم السابق شرطاً لتأثير الفاعل ليس ممتنعاً إلا من جهة أنّ الأثر لابد من أن يكون مقارناً لتأثير المؤثّر فيلزم أن يكون شرط التأثير الذي يكون سابقاً مقارناً مع الأثر اللاحق. (ح.ح)

ومنافٍ له أيضاً. وأمّا الإمكان، فهو يجتمع مع وجود الشيء وليس مقابلاً له.

ومنها: الفقر في حالة البقاء. بيانه: أنّ الحوادث في حال البقاء مفتقرة الى العلّة[61]. فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث، لاستغنت بعد الحدوث[62]. وإن كان هو الإمكان، يثبت المطلوب.

فهذه الوجوه شواهدي — خبر «ضرورة» وما عطف عليها؛ والضمير للمتكلّم.

ثمّ بيّنا أنّ الحدوث ليس مناط الحاجة مطلقاً، فقلنا: **ليس الحدوث علّةً للحاجة، من رأسه**، أي أصلاً. ويوضحه قولنا: **شرطاً**، بأن يكون علّة الحاجة هو الإمكان بشرط الحدوث، **ولا شطراً**، بأن تكون هي هو مع الحدوث، **ولا بنفسه**، بأن تكون هي الحدوث فقط.

وهذه أقوال ثلاثة للمتكلّمين[63]. **وكيف** يتصوّر أن يكون علّة، **والحدوث كيف**، أي كيفيّة ما، أي وجود، **لحق بالفقر** والحاجة، وتأخّر عنه بمراتب؟ بيانه: أنّ الحدوث كيفيّة الوجود[64]، لأنّه عبارة عن مسبوقيّة الوجود بالعدم، فيتأخّر عن الوجود المتأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها. فلو كان علّة للحاجة مستقلّة أو جزء أو شرطاً، لتقدّم على نفسه بمراتب. إذ — سببيّة متعلّقة بـ«لحق» — **عدّ المراتب أنسق** وأنظم، حيث يقال: الشيء قُرّر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد فحدث. وأيضاً كيف يتصوّر ذلك، ويكون وجود الممكن مشروطاً بسبق العدم[65]؟ **والعدم السابق كوناً** — مفعول «للسابق» — **ليس خصّ**[66] **بديله نقيضه** — مبتدأ

---

٦١. وإلّا يلزم أن لا ينعدم شيء من الحوادث. (ح.ح)

٦٢. أي فلا يفتقر الى العلّة فيكون واجباً. (ح.ح)

٦٣. المواقف، ص ٧١ الى ٧٨ و ٩٢ وأيضاً شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٥٩ الى ٤٩٧ (م. هـ).

٦٤. فانظر الى عبارة الأسفار: «الحدوث كيفيّة نسبة الوجود...» (ج ١ — ط ١ — ص ٥٠). (ح.ح)

٦٥. اللازم، هذه المشروطيّة، لتوقّف وجوده بالحدوث الزماني.

٦٦. أي، لا مساس له به. فليس عدماً ونقيضاً له.

وحينئذ أي، عدم هو بدل ذلك الكون بنقيضه، ذا الحصص، أي حصص العدم. بيانه انّه، لوكان العدم شرطاً لوجود الممكن، فامّا يكون العدم السابق مطلقاً[٦٧]، فهو ليس شرطاً لحادث خاص، وامّا أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص، فيلزم الدّور لتوقّف كلّ من المضاف والمضاف اليه على الآخر، وامّا ان يكون العدم البدلي، فهو نقيض الكون الحادث، فبتحقّقه ارتفع ذلك العدم. وان اريد الليسيّة الذاتيّة للممكن، أعني لااقتضاء الوجود والعدم، فيرجع الى اعتبار الامكان. هذا خلف، مع ان سبقه بالذّات لابالزّمان. وانّما ذكرنا العدم البدلي، مع انّه لم يقصده الخصم، اشارة الى انّه عدم الشيء في الحقيقة، ولكن باعتبار ماهيته، من حيث هي هي، مع قطع النظر عن كونها مظهر التجلّي الالهي، ولو في زمان تنوّرها بالوجود. وامّا بهذا النظر، فلاعدم[٦٨]

---

٦٧. أي، مطلق العدم عدم أي شيءٍ كان، فهو ليس كذلك، بل لوكان العدم شرطاً، فعدم خص دث الكائن وهو أيضاً باطل، لتوقّف الكائن على عدمه السابق الواقعي، لكونه مشروطاً به، وتوقّف ذلك العدم عليه، لكونه مضافاً اليه، على انّ العدم السابق ليس عدماً له، اذ ليس وجوده مترقّباً في غير وقته، حتى يكون رفعه هناك عدماً له، فلكل موجود رتبة خاصّة، ولكل حادث حيّز خاص. نعم، الوهم يطمع وجوده في كل الاوقات ويطمع قبول الماهية النوعية للوجود، وشأنيتها له موضع قبول الهوية. وهذا طمع كاذب. وايضاً عدم الشيء لابدّ ان يكون نقيضه و رفعه. فاعدد الزمان شرطاً، اذ عدم القيام في الليل لايطرد القيام في النهار. وسيجيء هذا، عند قوله: «فكانه قبل ...». والعدم البدلي المفروض في مقدمة مرتفع بوجود، هو بعض البدل. وبالجملة، فكانه قيل بالحقيقة، عند اهل الحقيقة، لاعدم حتى يكون سبقه بالزمان شرطاً لوجود الحادث. بل الليسية الذاتية لشيئية الماهيّة، بمعنى ان الوجود، ليس عيناً لها ولاجزءاً، وان كان منسحباً عليها دائماً، فيرجع الامر في المآل الى الامكان. كيف؟ والموجودات بما هي موجودة، انوار الله التي لايمكن عنها الافول، وعلومه التي لها ابداً لديه المثول، ومن ملكه شيءٌ لايزول.

٦٨. وذلك لأنّه إذا لحق الوجود بالممكن في وقت فلايمكن ارتفاعه لا في ذلك الوقت لمقتضى الوجوب اللاحق، ولا في غير ذلك الوقت إذ لم يقع فيه حتى يمكن ارتفاعه، ولانعني الواقع مطلقاً، إذ الطبيعة ترتفع بارتفاع جميع افرادها و هذا ماقيل ان الأشياء بالنسبة الى المبادي العالية واجبات ثابتات فضلاً عن مبدء المبادي فكل في حدّه حاضر لديه ولادثور ولازوال بالنسبة اليه، ومن اسمائه

لتحقق نقيضه. والعدم السابق أو اللاحق ليس عدماً له في الحقيقة، لأنّ عدم الشيء رفعه، ورفعه نقيضه، واتحاد الزمان شرط في التناقض. فكأنّه قيل: العدم السابق ليس عدماً له، لأنه ليس نقيضاً له، لأنّ بديله نقيضه ونقيض الواحد واحد.

الحقّ تامّ لاينقص من حريمه شيء، ولا تبدل في علم الله. هذا في الماهية من حيث التحقق، وأما الوجود الخاص الحقيقي فيمتنع عليه العدم إذ الشيء لايقبل نقيضه ولاضدّه ولاموضوع له حتى يقبل العدم بطريان ضدّه على موضوعه فافهم فإن هذه قاعدة نفعها عظيم. وللمصنف حاشية على الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الأسفار في أن المعدوم لايعاد، توضح المقام فراجع. (ج ١ ط ١ — ٨٦). (ح.ح)

[٢٢]

غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري

لا يوجد الشيء بأولويّة ... غيريّةٌ تكون أو ذاتيّةْ

كافيةً أو لا على الصواب ... لابدّ في الترجيح من إيجاب

لنسبة الممكن نفي الشائبة ... رأساً كذا لأولى نماء السويّة

ثمّ وجوب لاحق مثمّن ... فبالضرورة حفّ الممكن

ونسبة الوجوب والإمكان ... كنسبة التمام والنقصان

[٢٢]

غرر في بعض أحكام الوجوب الغيريّ

من انّ الشّيء، مالم يجب، لم يوجد والقول بالأولويّة باطل.

لايوجد الشّيء بأولويّة[1] بأنواعها، غيريّةً تكون الأولويّة أو ذاتيّة[2]، كافيةً تكون الأولويّة الذّاتيّة في وقوع الممكن، أولا، على الصّواب؛ خلافاً لبعض المتكلّمين[3] القائلين بالأولويّة الغيريّة[4]، المنكرين للإيجاب والوجوب في إيجاد الممكن. لابدّ في التّرجيح، أي، في ترجيح الفاعل وجود الممكن أو عدمه، من إيجاب لذلك، الوجود أو ذلك العدم.

---

١. انظر في هذه الغرر إلى الفصل الثاني عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولويةً غير بالغة حدّ الوجوب (ج ١ــ ط ١ــ ص ٤٧)، و كذلك الى الفصل الخامس عشر من ذلك المنهج (ص ٥٤)، و هكذا الى الفصل السادس عشر منه (ص ٥٤). (ح. ح)

٢. سواء فسّرت الاولوية الذاتية باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بقياس الآخر رجحاناً غير ضروري لايخرج به الشيء عن حكم الامكان، أو بكون احد الطرفين أليق بالنسبة الى الذات لياقةً غير واصلة الى حدّ الضرورة لامن قِبَل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الأمر أي على قياس المطلب في الوجوب الذاتي. (ح. ح)

٣. شرح مواقف، ص ١٤١. ايضاً شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٩٢. وكذا في الأسفار ج ١، ص ٢٠٣ (م. ط)

٤. ومنهم من يقول بالاولوية الذاتية الغير الكافية وأما الكافية، فلاقائل به منهم. كيف؟ وهي توجب انسداد باب اثبات الصانع تعالى، وهم مثبتون اهل الارشاد، مبرّئون عن الالحاد

ثمّ اشرنا الى الدّليل بقولنا: لبيئة الممكن، أي كون الممكن من ذاته أن يكون ليس، نفي الثّانية، أي الأولويّة الذّاتية، رأساً، أي بكلا قسميه من الكافية وغيرها. فانّ الماهية لم تكنْ بحسب ذاتها إلاّ هي، وما لم تدخل في دارالوجود بالعرض، لم تكن شيئاً من الأشياء، حتّى انّه لم يصدق نفسها على نفسها. وذاتها وذاتيّاتها وامكانها وحاجتها، وان كانت متقدّمةً على وجودها تقدّماً بالمعنى، لكنّه بحسب الذهن، وامّا في الخارج فالأمر بالعكس. فـ لم يكن وجود لم تكن ماهية، ولابروز لأحكامها الذّاتية. وحينئذٍ فلاماهية قبل الوجود حتّى تستدعي أولويّة مطلقاً.

كذا نفي الاولى، أي الأولوية الغيرية، بقاء التّسوية، أي تسوية الوجود والعدم بحالها. فانّ هذه الأولويّة، لما كانت غير بالغة الى حدّ الوجوب، لاتجعل الطرف المقابل محالاً. فالوقوع بهذه الأولويّة وعدم الوقوع بها كلاهما متساويان،[7]

---

٥. علاقة الماهية الى جاعل الوجود أنّما هي تبع للوجود والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالاً ونقصاً وقوة وضعفاً، والماهية في حدّ نفسها لاعلاقة بينها وبين غيرها سواء كان ذلك الغير علة أو غيرها، فما لم يدخل الماهية في عالم الوجود دخولاً عرضياً أي بطفيل الوجود ليست هي في نفسها شيئاً من الأشياء حتى نفسها حتى تصحح لاسناد مفهوم ما اليه الاّ بحسب التقدير البحت والفرض الصرف، والامكان وان كان من اعتبارات نفس الماهية قبل اتصافها بالوجود بأن كانت الماهية مصدوقة للامكان لامصداقاً له لكن ما لم تقع في دارالوجود ولم يحصل افادة وجودها من الجاعل لايمكن الحكم عليها بأنها هي حتى يكون من ذاتي في باب الايساغوجي في باب الكليات الخمسة، أو بأنها ممكنة حتى يكون من الذاتي في باب البرهان وان كان كونها هي وكونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها. (ح.ح)

٦. وذلك لأن الشئ قرّر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد. (ح.ح)

٧. التساوي، باعتبار ان الاولوية تقوم مقام العلة، فكما ان الوجوب الذي هو بدلات العلة، لايصادم التساوي في ماهية المعلول، كذلك الاولوية؛ ولانه، ان كانت الاولوية معيّنة التعلق بوقوع الوجود مثلاً، ولم يجز تعلقها بوقوع العدم، كانت وجوباً، لان التعين والتخصص، هوالوجوب. هذا خلف والاّ، فهي مستوية النسبة الى الطرفين، فيحتاج الوجود الى شئٍ آخر، يرجحه، وهو أيضاً مرجح أولوي، وهكذا، فينقل الكلام، و يتسلسل ومع ذلك، لايحصل تعين لاحد الطرفين، ولايكون

فلايتعيّن بعد حدّهما، بخلاف ما إذا بلغت الى حدّ الوجوب، لانّه حينئذٍ لايبقى

مرجحاً مافرض مرجحاً.

وبالجملة، بين الاولوية والوقوع ولم تؤدّ الى الوقوع، تنافٍ، اذ في حال الوقوع، إن طرد العدم مثلاً، فكان على سبيل الوجوب، والّا، جاز التبادل وحصل التصادم. فان تأدّت الاولوية الى الوقوع، لزم الخلف والّا، فالاولوية كلا اولوية.

وأيضاً، كما ان وقوع الوجود، على سبيل الاولوية، وكذلك وقوع نفس الاولوية، على سبيل الاولوية، فوقوعها ولاوقوعها متساويان فيحتاج وقوعها الى مرجح والفرض ان المرجح اولوي لاوجوبي، فيحتاج ايضاً الى مرجح وهكذا في الاولويات الاخر، الى غير النهاية. ومع ذلك، جميعها كالاولوية الاولى. كما مرّ ان الممكنات الغير المتناهية في حكم الممكن الواحد، في جواز طريان العدم.

والحاصل ان كل موجود ممكن، ينبغي ان تقع اولويته اولاً، ثم تقع وجوده الاولوي والحال انها ايضاً يجوز ان تقع وان لاتقع تبادلاً، اذ كل وقوع، عندهم، بلا وجوب. ومن هنا يختلج بخاطري برهان على نفي الاولوية، وهو انه لو وجد ممكن بالاولوية، لوجد الصادر الاول بها، لانه ايضاً ممكن. ولو وجد بها، لم يكن صادراً اولاً، اذ لابدّ ان تقع اولويته اولاً، حتى تقع وجودها ثانياً وهذه الاولوية ليست عين وجوده، لانها سابقة وجوده. وايضاً، هي جائزة العدم، والوجود آبي عن العدم. وليست صفة الواجب ايضاً، لان واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات وهذا بخلاف ماهو المذهب المنصور فان الاعتبار صفته تعالى، والوجوب سابق بالصادر الاول، هو خصوصيته التي هي عين ذات الواجب، وهي التي لاتمكن من عدمه، وتأبى الا ان يترتب عليها وجوده، اذ لكل علة خصوصية مع معلولها الخاص. «فاستقم كما امرت»

۸. انظر الى الفصل الخامس عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار. و بالجملة لوجوب مبتنى سلسلة الامكانات، والفعلية لذاتيه مبدء انتساب شعب القوى و أعدام الملكات فلهذا قيل: إن وجوب الشيء قبل امكانه، و فعليته قبل قوّته، و صورته سابقة على مادته، و خيره مستول على شره، بل وجوده قاهر على عدمه و رحمة الله سابقة على غضبه، فإذن كل ماهيةٍ ممكنة وكل وجودٍ امكاني لاتتقرر ولاتوجد مالم يجب تقرره، و وجوده بعلته فلايتصور كون العلة علةً ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً ايجابياً - لاترجيحاً رجحانياً - فكل علةٍ واجبة العلية، وكل معلول واجب المعلولية، والعلة الأولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية. فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجباً بذاته هو كونه بعينه مبدءاً لما سواه. (ح. ح)

الطرف الآخر. فما لم يسدّ الفاعل جميع أنحاء عدم المعلول، لم يوجد، ولم ينقطع السؤال بأنّه: لم وقع هذا دون ذاك؟ هذا هو الوجوب السابق الآتي من العلّة في الممكن.

ثمّ هنا وجوب آخر يقال له وجوب لاحق. وهو أيضاً مبرهن عليه ومبيّن. يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل. وهو الذي يقال له الضّرورة بشرط المحمول. ولا يخلو عنه قضيّة فعليّة.

ان قلت: ما معنى سبق الوجوب على الوجود ولحوقه له، وحيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب، بل عينها، لأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة الإباء عن العدم؟

قلت: هذا السبق واللّحوق في اعتبار العقل[9] عند ملاحظة هذه المعاني، واعتبار الترتيب[10] بينها. فقولهم[11] «الشيء ما لم يجب لم يوجد» معناه ما لم يسدّ جميع أنحاء عدمه، لم يحكم العقل بوجوده. فالضّرورتين حفّت الممكن.[12]

---

٩. الا أنّه من الاعتبارات نفس الأمريّة.

١٠. فالعقل يعتبر نفس شيئيّة الماهيّة، ولم يعتبر، وقد يلاحظ حمولها بحسب ذاتها على الوجود والعدم، لم تأت الامكان. وقد اعتبر الامكان، وان الاستوائين، فلم يرجّح أحدهما بنفسه، لم يقع، ولوحظ تشبّثها بأحدهما، حكم بالحاجة الى العلّة. وبعد الحاجة بها، وملاحظة كيفيّة التأثير، وأنّه بنحو السدّ المطلق، حكم بالإيجاب، ثمّ بالوجوب، كترتّب الانكسار على الكسر، ثمّ بالإيجاد والوجود. والإيجاد الحقيقي متقدّم على الوجود، مع أنّه الوجود الحقيقي، لأنّه الوجود المنبسط السابق على المحدودات، ولأنّ الوجود، مضافاً الى الحقّ تعالى، ايجاد حقيقي متقدّم على الوجود المضاف الى الماهيّة.

١١. وله معنى آخر، وهو ما أشرنا اليه أنّ الوجوب السابق يوجبه هو الخصوصيّة المعتبرة في العلّة، والسبق حينئذ ظاهر.

١٢. فانظر الى الفصل السادس عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار (ج ١ ــ ط ١ ــ ص ٥٤). فيعلم أنّ كلّ ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين معاً فإنّ الممكن الموجود مسبوق بوجوب علّته وملحوق بالوجوب اللاحق وهو الوجوب المسمّى بالضرورة بحسب المحمول، ولا يخلو منها قضيّة فعليّة فإنّ الحكم بوجود الشيء للانسان مثلاً يكون واجباً ما دام الشيء موجوداً له. فكما أنّه محفوف بالوجوبين محفوف أيضاً بالامتناعين فإنّ وجوب علّته معناه أنّه يمتنع عدمه، ووجوبه اللاحق

وقولنا: وبه الوجوب والإمكان[١٣] كنسبة التّمام والنُّقصان مسألة متداولة بينهم، معناها أنّ الإمكان، لمّا كان برزخاً بين الوجوب والامتناع، كانت نسبته إلى الوجوب كذا. والأولى أن يكون المراد بالإمكان هو الإمكان بمعنى الفقر[١٤] المستعمل في الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتألهين- قدّس سرّه[١٥]- وبالوجوب هو الوجوب الذّاتي. وحينئذٍ فالسنخيّة بنحو الشّيء والفيء المعتبرة في التّام والناقص متحقّقة. ثمّ مع كونها في نفسها مسألة، بإيرادها هنا يدفع توهّم المنافاة[١٦] بين الضرورتين والإمكان، فإنّ الإمكان الذاتي كالمادة، والوجوب الغيري كالصورة، فيجتمعان.

أيضاً يتبع عدمه بحسب الحصول فالممكن محفوف بهذه الأربعة من الوجوبين والإمتناعين، والوجوبان أصلان والإمتناعان متفرعان عليهما. وكذا الكلام في الممكن المعدوم فإنه محفوف بالإمتناعين السابق واللاحق ثم يتفرع عليهما الوجوبان السابق واللاحق بمعنى أن الامتناع السابق يجب على امتناعه، والإمتناع اللاحق أيضاً يجب عن امتناعه، فالامتناعان أصلان والوجوبان متفرعان عليها (ح. ح)

١٣. إن كان المراد بالإمكان سلب الضرورتين أو تساوي الطرفين وهو من صفات الماهيات فكونه نقصاً للوجوب مع عدم السنخية إنّما هو بنسبة إلى العدم الصرف واللاشيء المحض (ح. ح)

١٤. إذ فقر الوجودات نوري لكونها عبارة عن كونها تعلقيات الحقائق استناديات الذوات، والتعلق والاستناد عين ذواتها الوجودية النورية. (ح. ح)

١٥. الأسفار ج ١، ص ٨٦. (م. ط)

١٦. وأيضاً، بإيرادها هنا، وحمل الإمكان على الفقر والربط والتعلق، يحق الوجوب الغيري، ويبطل الأولوية. والله يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل.

[٢٣]

غرر في امكان الإستعدادي

قد يوصف الإمكان باستعداديْ — وهو بغير فهم سوى استعداد
داما بالإمكان الوقوعيّ دعي — والفارق بينه وذاتيْ رعي
لكونه من جهة بالفعل — وكون ذاتيٌّ له كالأصل
وأنّ مقويّاً عليه عيّنا — وفيه نوع أن يزول الممكنا
وأنّ هذا في عمق الممكن — وفيه شدّةٌ وضعفا أيقن

[٢٣]

عرفي الإمكان الإستعداديّ[1]

قد يوصف الإمكان بالاستعدادي، وهو عندهم سوى استعداد. فانّ تهيّؤ الشيّ

---

١. انظر الى القسم الخامس من معاني الامكان من آخر الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار (ج ١ – ط ١ – ص ٣٥). ثم قد يطلق الامكان ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيّؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض ...» وكذلك الى الفصل السابع عشر من ذلك المنهج (ج ١ – ط ١ – ص ٥٧)، وكذلك الى الفصل السادس عشر من المرحلة السابعة من الاسفار (ج ١ – ط ١ – ص ٢٢٤).

واعلم ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الوقوعي وهما مترادفان. ثم ان هذا الامكان الوقوعي المرادف للاستعدادي غير الامكان الوقوعي المعتبر بكون الشيء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال لأن ذلك [illegible] اعني الامكان الوقوعي المرادف للاستعدادي يختص بالماديات فقط، وهذا أعم موردًا لتحققه في المجردات ايضا.

ثم ان هاهنا لطيفة عرشية وهي أن الامكان الاستعدادي له لسان صدق عنّي ناطق بأنّ كل حركة استكمالية فيها نظم خاص يرتقي الشيء بذلك النظم الى كماله اللائق له، و ذلك النظم هو سنة الله التي قال عزمن قائل «فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً» (الفاطر ٤٢ و ٤٣) ولابد أن يكون ذلك النظم الارتقائي تحت تدبير المتفرد بالجبروت، ولمّا كان ذلك الاستعداد يتكمّل آنًا فآنًا فكلّما زاد شيء استعدادًا زاده الواهب تعالى شأنه كمالاً فيعطي الاستعداد لكي يعطي الكمال —سبحان من لاتزيده كثرة العطاء إلا جودًا و كرمًا— و بالجملة أن الامكان الإستعدادي يدلّ على وحدة الصنع الدالّة على وحدة الصانع المستجمع لجميع الكمالات الوجودية الصمدية. ثم يستفاد من عطاء الواهب آنًا فآنًا على حسب استعداد المتهب كذلك أنه

لصيرورته شيئاً آخر، له نسبة الى الشيء المستعد، وله نسبة الى الشيء المستعد له. فبالاعتبار الأول يقال له الإستعداد، فيقال: إن النطفة مستعدة للإنسانية. وبالإعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي، فيقال: الانسان يمكن أن يوجد في النطفة. فهو سومح وقيل: النطفة يمكن ان يصير انساناً. كذا المراد مما ذكرنا. هذا، أي الامكان الاستعدادي، فالإمكان الوقوعي أيضاً ذاتي. وهذا الامكان الوقوعي المرادف للإستعدادي غير الامكان الوقوعي المفسر بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، لانّ ذلك في الماديات، وهذا اعمّ مورداً[2].

والفرق بينه، أي بين الامكان الاستعدادي وبين الامكان الذاتيّ، ذاتي من وجوه[3]

لابد من مناسبة وارتباط بين المفيض والفائض عنه كي أن بين كلّ مقدمات وبين صورها العلمية التي هي نتيجتها وغايتها مناسبة خاصة، ولايفيض على شيء مطلقاً فيض الفيض الا بحسب مناسبة حاصلة بين المفيض والمستفيض ... وراءه.

و ليعلم أن الامكان الاستعدادي يقع في السلسلة العرضية دون الطولية بخلاف الامكان الذاتي لايقال كيف يكون للشيء الموجود صفة من امر معدوم، و كيف يكون شيء واحد قوة و فعلاً؟. لأنا نقول: إمكان وجود كل صورة حادثة معلوم بصفة موجودة في محلّها بحيث إذا عقلت تلك الصفة عقلت أنها إمكان وجود تلك الصورة، و هذا مثل صفة الخلوص التي هي صفة للحوض فإذا عقلناها واحضرنا معها في الذهن قدر ما يملأها من الماء فهذه الصفة امكان له فالصفة بالقياس إلى نفسها فعل، وبالقياس الى مايسعه من الماء عدمي غير حاصل بعدُ وقوة به فلايلزم أن يكون شيء واحد قوة و فعلاً فرجع الى الفصل السادس عشر من المرحلة السابعة من الاسفار (ج ١ — ط ١ — ص ٢٢١). (ح. ح)

٢. لتحققه في المجردات، اذ لم يلزم من فرض وقوعها محال. لكنه اخص مورداً من الامكان الذاتي، لان عدم العقل الاول، له الامكان الذاتي، لكن ليس له الامكان الوقوعي، اذ يلزم من فرض وقوعه محال، هو عدم الواجب بالذات، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

٣. تلك الوجوه مذكورة في الفصل السابع عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار (ج ١— ط ١— ص ٥٧). (ح. ح)

مذكورة في الافق المبين[4] والأسفار[5].

الاول قولنا: لكونه أي الاستعدادي من جهة بالفعل، لأنه من الامور المتحققة في الأعيان، لكونه كيفية حاصلة للمادة[6] مهيئة إياها[7] لافاضة المبدء الجواد وجود الحادث فيها، كالصور والأعراض، أو معها كالنفس المجرّدة[8]، بخلاف الامكان الذاتي. فالتهيؤ من حيث انه كيفية مخصوصة في المادة بالمعنى الاعم، أمر بالفعل، ومن حيث انه امكان وفاقدية للمستعد له، أمر بالقوة[9]. وهو ما ذكره في الأسفار بقوله: «لكونه بالفعل من جهة أخرى، غير جهة كونه قوة وامكاناً لشئ، فان المني، وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية فيه، بالقوة، لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية، بالفعل. فهو ناقص الانسانية، تام المنوية، بخلاف الامكان الذاتي الذي هو أمر سلبي محض[10]، وليس له من جهة اخرى معنى تحصّلي»[11]. فلعلّ المراد به التشطير، أو انّ العرض، سيما الكيفية الاستعدادية، لمّا كان تابعاً للموضوع، في فعليته

٤. الأفق المبين، ميرداماد، ص ١٥٥ و ٣١٧، مخطوط دانشگاه تهران، ش ٢٧٩ (م. ط)

٥. الأسفار ج ١، ص ٢٣. (م. ط)

٦. أي المادة بمعناها الأعم. (ح. ح)

٧. من هيّأ. (ح. ح)

٨. هذا على المشهور في الفلسفة الرائجة، وأما على التحقيق فالنفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء. (ح. ح)

٩. فالمراد بالكيفية الكيفية الاستعدادية، وبالمعنى الاعم، مطلق المشترك بين المحل، كالنطفة لصورة الحيوان، والموضوع، كالحصرم للحلاوة، والمتعلق، كالجنين للنفس الناطقة، وبالفعل فعلية القوة، كفعلية الهيولى، حيث انها قوة صرفة، وفعليتها عين القوة. وكون حيثية الامكان امراً بالقوة، لكونه اضافة، وهي الى المعدوم الخارجي الموجود في الذهن.

١٠. أي لا اقتضاء. (ح. ح)

١١. الأسفار ج ١، ص ٢٣٤. (م. ط)

والقوّة، تابع له[12]. فالإمكان الاستعدادي، لما كان موضوعه مركبًا من الفعلية والقوّة، فهو فعل من جهة، وقوّة من جهة، بخلاف الذاتي، فإنّ موضوعه ليس بالفعل[13] حتّى في الوجود والعدم، فهو القوّة الصرفة. والآن فالكلام[14] في الإمكان الاستعدادي، لا في موضوع الاستعداد.

والثاني: كون الممكن الذاتي له أي للاستعدادي كالأصل، من وجهين: أحدهما أنّ الاستعدادي كأنّه الذاتي، مع زيادة اعتبار؛ وثانيهما أنّ الذاتي منشأ للاستعدادي، لأنّ الهيولى التي هي مصحّحة جهات الشرور، إنّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الإمكان الذاتي فيه[15].

والثالث: أنّ معرّباً عليه، أي ما عليه القوّة والاستعداد، عيّناً في الاستعدادي لأنّه توجّه في طريق خاص إلى كمال مخصوص، كاستعداد النطفة الإنسانيّة لصورتها، بخلاف ما يضاف إليه الذاتي، لأنّه كلا الطرفين من الوجود والعدم، و سمّي ناشئ من قبل الفاعل.

---

١٢. وهذا معنى قول بعض الحكماء أنّ للأعراض مادّة و صورة تبعيّة، أي مادّة الموضوع وصورته اللتان به مادّة وصورة لها بالتبع. فإنّها بذواتها بسايط خارجيّة

١٣. وهو الماهية من حيث هي، وهي خالية عن جميع الاعتبارات سوى نفسها حتّى عن الوجود والعدم. (ح. ح)

١٤. أي وإن لم يكن مراده التنظير يرد عليه أنّ الكلام في الإمكان الاستعدادي الخ. (ح. ح)

١٥. وكون الإمكان هناك كنقطة ظلمة في بيداء نور وهنا ظلمات، بعضها فوق بعض، متراكمة من خصوصية النشئات، وهناك عالم النور و وحدة الجمعية، وهنا عالم الظلمة و الكثرة، و الفرق، بين فرق الفرق، فهنا لا تتمكّن من النور بمظهريّة سبّ الأنوار و «بداقّه مع جماعة». وهنا فانية لضعف النور بالتشتّت. والمراد بكون الإمكان منشأ مشيّة وجود العقل مخلوط بظلمة الإمكان، كما أنّ المراد بمنشئيّة إمكان الصادر الأوّل للأطلس أيضاً. هذا وكذا المراد بمنشئيّة وجوبه للنفوس النطقيّة، منشئيّة وجوده متعلّقا بالحق، كما أنّ المراد بمنشئيّة وجوب الصادر الأوّل للثاني أيضاً. هذا، فإنّ العقول الكليّة واجبة بوجوب الحق المتعال.

والرابع: أنّ فيه، أي في الاستعدادي، يسوغ أن يزول الممكن، أي عن الممكن[١٦] بحصول المستعدّ له، لأنّ الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية، بخلاف الذاتي، فإنّه لازم الماهية دائماً، ويجتمع مع الفعليتين، كما مرّ.

والخامس: أنّ هذا، أي الاستعدادي، في محلّ الممكن، أي في مادته بالمعنى الأعمّ[١٧] من محلّ الصور النوعية والموضوع والمتعلّق. وإنّما كان قائماً بمحلّه لأنّه المتّصف بالاستعداد[١٨] والقرب والبعد حقيقة. وإنّما يوصف به الممكن لتعلّقه به، وإضافته إليه، فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه. وأمّا الذاتي، فهو وصف للممكن بحسب حاله.

والسادس: أنّ فيه شدّةً وضعفاً أيضاً. فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة، وهكذا إلى استعداد البدن الكامل. وإنّما يحصل الاستعداد التامّ بعد تحقّق الذاتي بحدوث بعض الأسباب والشرائط ورفع بعض الموانع، وينقطع استمراره، إمّا بحصول الشيء بالفعل، وإمّا بطريان بعض الموانع.

---

١٦. في العبارة حذف وإيصال، كما في قوله تعالى: «واختار موسى قومه»، أي من قومه.

١٧. في إطلاق المحلّ تغليب.

١٨. والاستعداد القريب يسمّى استعداداً، والبعيد يسمّى قوّة. (ح.ح)

الفريدة الثالثة

في

القدم و الحدوث

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثالثة في القدم و الحدوث

[٢٤]

غرر في تعريفهما و تقسيمهما

إذا الوجود لم يكن بعد العدم ... أو غيره فهو مسمّى بالقدم

وأدر الحدوث منه بالخلاف ... صف بحقيقيّ وبالإضافيّ

ويوصف الحدوث بالذّاتي وذا ... قبليّة ليسيّة الذّات خذا

أو عبّرن بالعدم المجامع ... كما يكون سبق ليس واقع

منصرم ينعت بالزّماني ... كالطّبع ذي التّجديد كلّ آن

دهريّ أبدا سيّد الأفاضل ... كذاك سبق العدم المقابل

بسابقيّة له فكّيّة ... لكن في السّلسلة الطّوليّة

والحادث الإسمي الّذي مصطلحي ... أن رسم اسم جا حديث ممّحي

تباين الوصفيّ لا العزلي أثر ... محض لعقل كأبينا للبشر

فالحقّ قد كان ولا كون لشيء ... كما سيطوي الكلّ بالقاهر طيّ

هذي الحدوثات الّتي مرّت جمع ... لما سوى ذي الأمر والخلق تقع

جزئيّة كلّيّة جزء و كلّ ... وكان حفظ كلّ نوع بالمثل

الفريدةُ الثالثة:

في القدم والحدوث[1]

[٢٤]

غررٌ في تعريفهما وتقسيمهما

إذ الوجود لم يكن بعد العدم، لا المانع ولا الجامع، **أو** بعد غيره: ترديد في العبارة، يعني إن شئت، عرّف بهذا،[2] وإن شئت، عرّف بذاك. (كد) وقد عرّف العقلاء بكلٍّ واحد، والمآل واحد، إذ نريد بالغير أعمّ من العلة والعدم. **فهو** أي عدم الكون[3] المذكور **مسمّىً بالقدم**. فيه إشارة[4] إلى أنّ التعريف شرح **الإسم**. وإذ **الحدوث منه**، أي من العدم — متعلق بقوله **بالخلاف**، أي ذا الحدوث **بخلاف القدم**. يعني أنّه المسبوقية بالعدم أو بالغير.

ثمّ شرعنا في ذكر أقسام القدم والحدوث وتعريف كثيرها نوعاً: **صف كلّاً من القدم والحدوث بالحقيقيّ وبالإضافي**. أمّا الحقيقي منهما، فظهر. وأمّا القدم الإضافي، فهو كون ما مضى من زمان وجود شيء، أكثر ممّا مضى من زمان وجود

---

١. انظر في مباحث هذه الغرر إلى فصول المرحلة التاسعة من الأسفار (ج ١ — ط ١ — ص ٢٦٢ — إلى ص ٢٦٩). (ح ح)

٢. هكذا في النسخ المخطوطة والمطبوعة التي عندنا، ولكن الصواب هو أن يقال: يعني إن شئت فعرّف بهذا، وإن شئت فعرّف بذاك. (ح ح)

٣. المستفاد من كلمة «لم يكن»، لأنّ مرجعه هو الوجود، لأنه قديم، لا القدم.

٤. أي في لفظ المسمّى.

شيء آخر، والحدوث الإضافي كونه أقل. ويوصف الحدوث بالذاتي، ويعرفن ذا قبليّة ليسيّة الذّات[٥] خبرٌ — مؤكّد بالنون الخفيفة — أو غيّرن، بدل ليسيّة الذّات، بالعدم الجامع[٦]، يعني الحدوث الذّاتي مسبوقيّة وجود الشّيء باللّيسيّة الذّاتيّة، أو المسبوقيّة بالعدم الجامع. وهنا الإمكان الذي هو لازم للماهيّة، أعني لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها، كما قال الشيخ: «الممكن من ذاته أن يكون ليس[٧]، وله من علّته أن يكون

٥. وإنّما كانت ليسيّة الماهيّة قبل الأيسيّة، لأنّ اللّيسيّة بالذات، والأيسيّة بالغير. وما بالذات متقدّم بالذات على ما بالغير فهذه المسبوقيّة والسابقة معيار لحدوث الذاتي لجميع ما سوى الله تعالى.

٦. وهذا هو الحدوث الذي للعقل الأول وبكلية العالم، عند الحكماء قالوا: من طلب مدّة تقدّم فيها العدم على وجود الحادث، على سبيل التفصيل والتعيين، هل هذه المدّة محدودة مقدّرة بمقدار لا أزيد منه، مثل يوم أو شهر أو سنة أو يكفي فيه أيّ مدّة كانت، فإنّه يقول حينئذ: بل يكفي في الحدوث سنة، أي مدّة تقدّم فيها العدم على الوجود. فيقال: هل يكفي سنة واحدة؟ فيقول: نعم. فيقال: إن كان بدل السنة شهراً، فهل يكفي؟ فهو لا محالة يكتفي به. ثم ينتقل في السؤال إلى يوم وساعة ودقيقة، وهكذا. فينبّه حينئذ على أنّ الزمان لا تأثير له في الحدوث، لأنّ المؤثّر لا يكون كثيره في التأثير مثل قليله. فإذا ارتفع بعض الزمان المفروض، ولم يرتفع شيء من معنى الحدوث فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدوث، وبه يؤثّر في صحّة المقصود.

٧. وفي الدعاء المأثور: «يا من خلق الأشياء من العدم» ثم كون الممكن من ذاته أن يكون ليس بمعنى أن لا اقتضاء له بالنسبة إلى الوجود والعدم ولا لزم وجوبه أو امتناعه. والذي نقله في الشوارق من كلام الشيخ هاهنا هو هكذا: «إنّ للمعلول في نفسه أن يكون ليس، وله من علّته أن يكون أيس أي موجوداً، والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كلّ معلول أيساً بعد ليس بعديّةً بالذات».

ثم قال صاحب الشوارق بعد نقل كلام الشيخ: ومقصود الشيخ من التقدّم بالذات هاهنا هو التقدّم بالماهيّة لأنّ تقدّم ما بالذات على ما بالغير هو هذا. فيتقدّم بذلك التقدّم له بالذات حاصل وليس بحاصل له بالغير وليس بحاصل له بالغير إلّا وهو حاصل له بالذات فيتحقّق هاهنا ملاك التقدّم بالماهيّة فما بالذات متقدّم بالماهيّة على ما بالغير وهو المطلوب (الشوارق ج ١ — ط ١ — ص ٩٧).
وهو قدّس سرّه وجّه سبق العدم بالذات في الحدوث الذاتي في رسالته الموسومة بـ «گوهر مراد» بوجه ألطف وأحسن ممّا هاهنا. (ح. ح)

أيس»[8]؛ كما يكون سبق ليس واقع، أي العدم المقابل الذي يقال له العدم زماني، منصرم، أي منقطع، نعت — خبر «يكون» — بالزماني[9]، أي يستحق هذا الوصف، كالقطع، أي كحدوث الطبع، ذي التجدد في كل آن بمقتضى الحركة الجوهرية.

حدوث دهري[10] — ابتداء أي سمّاه سيّد الأفاضل، وهو السيد المحقق الداماد البارع في الحكمة الحقّة، بحيث قيل له المعلّم الثالث[11] — قدّس الله نفسه وروّح رمسه —.

---

٨. الهيات شفا، ج ٢، ص ٢٦٦. (م. ط)

٩. الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان. والقدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده. والحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستندًا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصًا بزمان معيّن أو كان مستمرًا في كل الزمان ومرتفعًا عن أفق الزمان والحركة. والقدم الذاتي هو كون وجود الشيء غير مستند الى غيره وهذا مقابل للحدوث الذاتي. (ح. ح)

١٠. دهري مبتدء، و«كذا» خبره، و«سبق العدم المقابل» خبر بعد خبر لقوله دهري، وما يليه من الجملة خبر المبتدء. (ح. ح)

١١. ومن تعبيراته في مؤلفاته سيما في القبسات قوله شريكي في التعليم، وشريكي في الرياسة، والشركاء السابقون ونحوها، يعني بهم ارسطو والفارابي والشيخ الرئيس. ومن ابياته

ملک الملوک فضلم بفضیلت معانی / شه کشور کمالم بجنود آسمانی

ارنی طلب بهرام سحر ز طور سینا / چو کلیم برنگردم بجواب لن ترانی

دل مرده را بجز من نکند کسی مسیحی / تن خسته را بجز من ندهد کسی روانی

سخن من ار نباشد چه کند خرد دبیری / خرد من ار نباشد چه کند جهان جهانی

سوی شکل اول از من رود ار عقیمست لحارث / پس از آن نتیجه زیبد ز قیاس اقترانی

زستانک باغ طبعم بصرامت است طوبی / زنگار نقش فکرم بمحالت است مانی

ردای من کاهی بر دوش سعد اکبر / ثنای من کاهی در لوح عقل ثانی

دل خسته را پس از من سخنم کند طبیبی / تن خاک را پس از من جسدم کند روانی

(ح. ح).

فهو يقول بحدوث العالم حدوثاً دهرياً[12]. وقد سبق القول فيه[13] بما لامزيد عليه[14] — كذلك أي مثل الحدوث الزّماني سبق العدم المقابل على وجود الشّيء بسابقيّة له، أي للعدم، فكّيّة. لكنّ مقابلة العدم و سبقه الانفكاكي في السّلسلة الطّوليّة، بخلافهما في الحدوث الزّماني، فإنّهما في السّلسلة العرضيّة.

ولنمهّد لبيان ذلك ثلاث مقدمات:

الأولى[15]: أنّ كلّ موجود، فلوجوده وعاء أومايجري مجراه. فوعاء السّيّالات، كالحركات والمتحركات، هو الزّمان، سواء كان بنفسه[16] أو بأطرافه، من الآنات

١٢. القبسات، ص ٤ و ١٠٤، باهتمام دكتر مهدي محقق، ط ٢، دانشگاه تهران. (م ط)

١٣. يرجع إلى القبس الثالث والثامن من القبسات. وهو ذهب إلى أن العالم حادث مسبوق بالعدم الدهري، كما أن القائل بحدوثه الزماني ذهب إلى أنه حادث مسبوق بالعدم الزماني الموهوم وسيأتي بياننا في بحث في «المعرفي ذكر تأويلات القوم للمثل الأفلاطونية» حول تأويله المثل. (ح. ح)

١٤. إلا أن زيادة البسط، ستسامح في مقال كلامه، كما هو شأن بيانه، قدس سره، لما كان موجباً للتحيّر الطالبين، لم أنقل عباراته، وتصرفت تصرفات جيّدة، ووضحت إيضاحات موجزة، تسهيلاً للأخذ وكل من جاء من بعده ما نال مطلبه، وتصدى بعضهم لرد وإني بيّنت مراده في تحريراتي ومن جملتها في تعليقاتي على الحاشية القديمة على الحاشية الخفرية، لعلمي بأنه مطلب شامخ عن حكيم راسخ.

١٥. حاصلها أن الموجود إمّا سرمدي، وإمّا دهري، وإمّا آني، وإمّا زماني والأخير أقسام، لأنه، إمّا زماني بنفسه، كنفس الزمان، فإن كل زماني غير الزمان، زماني به، وهو زماني بنفسه، كما أن كل شيء مضيء بالضوء، والضوء مضيء بذاته؛ وإما زماني، على وجه الانطباق على الزمان، كالحركة القطعية، فإنها أمر ممتد منطبق على ممتد، هو الزمان، فإن نسبة الزمان إلى الحركة، نسبة خشبة الذراع إلى المذروعات؛ وإما زماني، لا على وجه الانطباق، كالحركة التوسطية، فإنها بسيطة، كنقطة سيّالة، ولا يعقل انطباق البسيط على الممتد، ومن لا مقدار له في ذاته على المقدار، وإنما هي زمانية، بمعنى أنه لا يمكن أن يفرض آن في ذلك الزمان، إلا وهي حاصلة فيه إذ استمرت، في كل آن، ليس فارغاً عن التوسط. ثمّ أن كلاً منها، إما منطبق، أو حاصل في جميع الأزمنة كما في الحركة الفلكية، أو على قطعة من الزمان، أو فيها، كما في الحركة المستقيمة.

١٦. أي الزّمان بنفسه وعاء. (ح. ح)

المفروضة التي هي أوعية الآنات كالموصولات بين حدود المسافات. وما كان معه أعمّ من ان يكون على وجه الانطباق، كالقطعيات من الحركات، أو لا على وجه الانطباق، كالتوسطيات منها. وما يجري مجرى الوعاء للمفارقات النورية[١٧] هو الدهر. وهو كنفسها بسيط مجرد عن الكمية والاتصال والسيلان ونحوها. ونسبته الى الزمان نسبة الروح[١٨] الى الجسد. وما يجري مجرى الوعاء للحقّ وصفاته وأسمائه، هو السرمد.

الثانية: انّ للوجود بالاجمال سلسلتين طولية وعرضية. امّا الطولية فمبدؤها، وهو مبدأ المبادي[١٩] وغاية الغايات[٢٠]، اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت. وامّا العرضية، فأعني بها هنا[٢١] عالم الأجسام الطبيعية.

الثالثة: انّ العدم في احكامه تابع للوجود[٢٢]، مثل وحدته وكثرته وثباته

---

١٧. كالعقول الكلية الطولية والعرضية، وكل عقل بسيط بالفعل فاهو عقل، وكذا اسماء المأخوذ جملة، بل كل متغير، فاهو منغمر فيه، من المفارق، فانما هو في الدهر، ويكون ثابتاً

١٨. بل روح الروح، لانّ الاسماء ارواح الارواح، ونسبة السرمد نسبة روح روح الروح.

١٩. وهو غيب الغيوب، والغيب المكنون، والغيب المصون، وهو حقيقة الوجود الذي لا اسم ولا رسم.

واللاهوت هو الوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى والصفات العليا بلوازمه للأعيان الثابتات، الكامنات تحت الاسماء والصفات.

والجبروت عالم العقول الكلية

والملكوت قسمان اعلى واسفل فالملكوت الاعلى، هو النفوس الكلية، والملكوت الاسفل، هو المثل المعلقة.

والناسوت، هو عالم الشهادة وعلوياته وسفلياته

٢٠. وهو الهاهوت اي غيب الغيوب الذي لا اسم له ولا رسم. (ح. ح)

٢١. اشرنا بقيد «هنا» الى انّ العرضية يطلق على العقول العرضية التي قال بها الاشراقيون وهي الطبقة المتكافئة، كما سيجيء.

٢٢. وهذا كما يقال في المنطقيات: ان السوالب تسمّى حملية ومتصلة ومنفصلة وضرورية وغيرها، تشبيهاً بالموجبات. والا فليس فيها سلب الحمل ولا الاتصال والانفصال والضرورة ونحوها

وسيلانه ووعائه. فمنه زماني[23] ومنه دهري ومنه سرمدي. وانّ رسم الانعدام في الأذهان[24] فقد كلّ مرتبةٍ من الوجود للأخرى في الموجودات العرضية، وفقد كلّ وجود دانٍ للوجود العالي في الموجودات الطولية.

فاذا تمهّد هذه، نقول: قول السيّد[25] ـ قدّس سره ـ العالم حادث دهري، معناه انّ عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهري، لأنّه مسبوق الوجود بوجود الملكوت[26] الذي وعاؤه الدهر، سبقاً دهرياً. فكما انّ كل حدّ من هذه السلسلة

٢٣. اعلم أنّ نسبة الثابت الى الثابت سرمد، ونسبة الثابت الى المتغير دهر، ونسبة المتغير الى المتغير زمان. والاول كنسبة الباري جلّ شأنه الى اسمائه و علومه، والثاني كنسبة علومه الثابتة الى معلوماته المتعددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برتبتها بالمعية الوجودية، والثالث كنسبة معلوماته بعضها الى بعض بالمعية الزمانية. وهذا التفسير للسرمد والدهر والزمان قد اتى به المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الثامن والتاسع من النمط الخامس من الاشارات، وصاحب الأسفار في آخر الفصل الثالث والثلاثين من المرحلة السابعة منه (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٢٤٠) ولابد من اعتبار الدهر اي نسبة الثابت الى المتغير هاهنا ايضاً فتدبر. (ح. ح)

٢٤. من فقد كل وجود عال للوجود الداني خاص به في نظام الوجود (ح. ح)

٢٥. راجع الحاشية ١٢ هذه العروض ٢٨٩ (م. ط).

٢٦. في الملكوت بالمعنى الأعم، أي عالم المعنى، و باطن الشيء، كما قال تعالى «وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض». والحاصل انّ باطن عالم الملك، وهو عالم الصور الطبيعية، اذا اخذ جملة بأمكنتها وازمنتها، فهو كشخص واحد، «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» الا انّه لايندرج ولايبقى زماناً، حتى يكون كالشخص الواحد، مسبوق الوجود بالعدم في زمان قبله. بل ينبغي للعقل ان يتوجه الى الطول، أي الى باطن العالم، وانه مسبوق الوجود بشراشره بعدمه، في عالم الملكوت وهو عالم واقعي، بل هو شخص مرآته حاق الواقع، ومن لاعينه، فهو مسبوق الوجود بالعدم الواقعي والنفس الامري لا الانفكاكي، بل في السلسلة الطولية، لا كالعدم الجامع، فانه ليس مقابل الوجود، ولا منفكاً عنه.

وبين العلل الطولية المترتبة ايضاً، كلّ مسبوق الوجود بالعدم، في مرتبة الآخر. والكل مسبوق بالعدم في السرمد، ولكلّ منها سبق دهري واقعي على الآخر، ولايصادم سبق العلي، ولكن ليس به، كما قد يظن، اذ ملاك العلي من حيث هو لاعكسه في مرتبة العقلية، بحيث يقال:

العرضيّة وكل قطعة من زمان عدم أو راسم عدم[27] لآخر منها وأخرى منه، كذلك كلّ مرتبة من السلسلة الطوليّة عدم او راسم عدم في تلك المرتبة لأخرى منها. فكما انّ العدم هنا واقعيّ، فكذلك العدم هناك، لانّ الوجودات واقعيّة، وفي مرتبة كلّ عدم للآخر، بل كلّ عدم للآخر وكلّ وعاء للوجود وعاء بعينه لعدم ثانيه[28] و قريبه[29]. وكما انّ مقادير الحركات الدّوريّة هي أزمنة، كذلك مقادير السّير الحقيقيّ في قوسي النزول والصّعود[30]، من مدارك وجودات تلك العوالم، ايّام ربوبيّة[31]؛ كما قال تعالى:

وجدت العلة، وجد المعلول، كما في سبق حركة اليد على حركة المفتاح. وأيضاً، لو لم يكن بين العوالم المترتبة في النزول والصعود، عليه، كما يقول به الاشعري، كان التقدم والتأخر الدهريين بينها مجازاً لكونها* وجودات واقعية مجتمعة في متن الواقع، على ان الكلام في الحدوث، وهو المسبوقية بالعدم. وسبق العدم على الوجود ليس بالعلية، فما هو في الدهر هنا

ان قلت: قد فسر الحدوث بالمسبوقية بالغير، وهي المسبوقية بالعلة، فرجع الحدوث في هذه العوالم المترتبة الى الحدوث الذاتي؟

قلت: مجرد المسبوقية بالغير ليس حدوثاً دائماً، بل هو تفسير للقدر المشترك بين الحدوثات بل المراد بالغير هو العدم، لان الحدوث هو الوجود بعد العدم، كما ان البقاء هو الوجود بعد الوجود ولو فسر المطلوب بالمسبوقية بالعلة، كان باعتبار ان العدم لازمها ثم العدم متقدم، و مقابل والمقابل اما زماني، واما دهري. فيحصل الاقسام الثلاثة فتدبر.

٢٧. عدم في الخارج أو راسم عدم في الذهن وهكذا في السلسلة الطولية عدم اي في الخارج أو راسم عدم اي في الذهن. (ح.ح)

٢٨ أي في السلسلة الطولية. (ح.ح)

٢٩ أي في السلسلة العرضية. (ح.ح)

٣٠ و بما أنهما قوس النزول وقوس الصعود و بما شئت التطبيق على البروج الاثني عشر، فقسمت كلاً من قوسي النزول والصعود على ستة، كاللاهوت، والوجود المنبسط، والعقول، والنفوس الكلية، والمثل المعلقة، والطبايع. فكل ما هو في النزول، يوجد مثله بازائه في الصعود، فيكون المجموع اثني عشر.

٣١ وحينئذ، فالانقسام الذي يقسمه بعض المتكلمين، انه لابد في طريقة الملة البيضاء ان يتحقق بين

---

* في النسخة (ل) لكونها (م.ط)

«وذكّرهم بأيّام الله[32]».

والحاصل انّ العالم، عنده[33]، مسبوق الوجود بعدم الواقعي الدهري، لا الزّماني الموهوم[34]

الحق تعالى وبين العالم، يمكن ان يلزم بشرط ان تأتوا البيوت من ابوابها، حتى لايكونوا مصاديق قول القائل:

اتيت بيوتاً لم تنل من ظهورها وابوابها عن قرع مثلك سدّت

باب يحصل بين مرتبة غيب الغيوب، وبين عالم الشهادة، وهو التفاوت الرتبي بين النور والظلّ، في السلسلة الطوليّة، «والله بكل شيء محيط»، «وهو معكم اينما كنتم».

تجلّى لي المحبوب من كلّ وجهة فشاهدته في كلّ معنى وصورة

وفي قولنا «ايام ربوبية» ايماء الى تاويل للآية الشريفة «خلق السموات والأرض في ستة ايام» فانّ المراتب الست التي في الصعود، عين الست التي في النزول، بحسب الحقيقة. ويوجه هي اللطائف الست التي للانسان، من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي وثمّ اللطيفة السابعة التي تسمى بالاخفى، فهي مقام الفناء، فهي مقام الفراغ عن الخلقة. ويسمى امرها اولها حضرة الملك، وحضرة الجن، وحضرة المعدن، وحضرة النبات، وحضرة الحيوان، وحضرة الانسان وبعضهم جعلها حضرات الخمس، والسادس حضرة الكون الجامع، وهو الانسان الكامل الذي هو مجلى الجميع، ومظهر الاسم الاعظم.

٣٢. ابراهيم ٥/١٤

٣٣. راجع الى شرح الاسماء للمصنف في شرح «يا قديم» من الدعاء الجوشن الكبير فان بيانه هناك يجدي لفهم ما في المقام من الحدوث الدهري، قال قدس سرّه بعد افاداته الأنيقة في ذلك: «ومما اوضحنا ظهر لك أن ماذكره سيد الحكماء وسند العلماء السيد المحقق الداماد قدس سره من الحدوث الدهري حق لاغبار عليه بل هو مطلب عال و دونه خرط القتاد...» (ص ١٢–١٦ من الطبع الناصري). (ح. ح)

٣٤. وربما يقال بالزمان المتوهم، وهو ما لا فرد يحاذيه، ولا منشأ لانتزاعه، وهو وهم محض، بخلاف الزمان الموهوم، فانه، وان لايحاذيه شيء، الّا ان له منشأ انتزاع، وهو، عندهم، بقاء الواجب بالذات. وهذا ايضاً خيال فج، ورأي ممزوج، وكيف يسوغ انتزاع الممتد السيال من بقاء وجود على حالة واحدة؟ بل، ليس فيه شيء وشيء، وليس كبقاء الموجود الطبيعي، بل لانسبة لبقائه الى بقاء سكان الجبروت، مع لاحالة منتظرة لهم وهل يسوغ انتزاع الظلمة من البيضاء، والخفاء من الشمس، والابصار من الأعمى العمياء، والوعاية من الاذن الصماء؟

كما يقول المتكلم[35]، ولا العدم الجامع التي في مرتبة الماهية فقط، كما ينسب الى بعض الفلاسفة[36]، والحادث الإسمي[37] الذي هو مصطلحي، أي مما اصطلحت أنا عليه[38]، أن

٣٥. شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٤ (م. ط)

٣٦. شوارق الالهام، ج ١، ص ١٦ انظر شرح المواقف، ص ١٤٨ (م. ط)

٣٧. وهو مستفاد من الصحف النورية العرفانية مثل ما أفاده الشيخ الأكبر في الفص الموسوي من فصوص الحكم: «من أن الوجود منه أزلي ومنه غير أزلي وهو الحادث...» (ص ٤٥٧ – ط ١ – من شرح القيصري عليه). قال –س– في الموضع المذكور آنفا من شرح الأسماء: «وأما الحادث الاسمي فهو مما اصطلحت عليه مستنبطا من الكلام الإلهي «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان» (يوسف ٤١)، ومن كلام مولاي سيد الأوصياء والأولياء أمير الموحدين علي عليه السلام: «دليله آياته ووجوده إثباته وتوحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة فهو رب وهم المربوبون». ومعنى الحادث الإسمي أن جميع ما سوى الله أسماء ورسوم حادثة وأنها حديثة متجددة إذ كان الله ولم يكن معه شيء ولا اسم ولا رسم له فأول اسم ورسم حصل كان أسماؤه الحسنى وصفاته العليا المستتبعة للماهيات الإمكانية في مرتبة الفيض الأقدس، ثم أسماء خلقه في مقام فيضه المقدس المستتبعة لأسماء المرحومين برحمته والأمر كان وسيكون كما كان، ألا إلى الله تصير الأمور، إن إلى ربك الرجعى وإن إليه المنتهى. قال الرضا –عليه آلاف التحية والثناء–: «له معنى الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وتأويل السمع ولا مسموع، ليس منذ خلق استحق معنى الخالق، ولا بإحداثه البرايا استفاد معنى البرئية، كيف ولا تغيبه مذ، ولا تدنيه قد، ولا يرجّيه (ولا يحجبه – خ ل) لعلّ، ولا يوقّته متى، ولا يشمله حين، ولا يقارنه مع، صدق سلطان الموحدين وبرهان العارفين» (ص ١٦ من الطبع الأول). (ح. ح)

٣٨. وبناؤه على أن الوجود الحقيقي الصمد، بقول مطلق، يعود الى الله، ومن صقعه. ولا يليق للممكنات الأشبية الماهيات. وبين ذلك منوط بمعرفة الله تعالى، وبالتذكر التام مع الاستقامة، وبقواعد شامخة حكمية وعرفانية، معرفتها بالرياضيات مشفوعة، مثل مسألة أصالة الوجود، وأنه حيثية الإباء عن العدم، ومسألة الوجود حق، وأن صرف الوجود لا ثاني له، وأنه إذا جاوز الشيء حده انعكس ضده، كالقرب والظهور وعلوه تعالى عن حدهما، انعكسا بعداً وخفاء. وهكذا كثرة التجليات، لا حد لها. فاقتضت وحدة، «وما أمرنا إلا واحدة». ومثل إرجاع جميع الكمالات الأولى والثانية التي هي من الطوري والجوهري، في قوابل جميع الذراري، من الوجود المشوبة بها، والماهيات

←

رسمٌ[٣٩] اسم جاء ـ بالقصر للضرورة ـ حديث، أي حديث، إذ «كان الله ولم يكن معه شيء»[٤٠]، ولا اسم ولا رسم ولا صفة ولا تعيّن، فحدث وحدّد[٤١] من المرتبة الأحدية، الأسماء والرُّسوم[٤٢]. وكما كلّ ما جاء من اسم ورسم، حديث لم يكن فكان، كذلك

المستنيرة بنور الوجود إلى الله تعالى، بل توحيد في مقام تكثير الواحد، بشرط ألّا ترى بذواتها كجواهر من العناصر الظلماء والماهيات الظلماء، فله الأسماء والآلاء. وإليه يرجع عواقب الثناء، فاعرف تلك المستودعة فيها ودائع الحق والخلق، من النفوس والكمالات، بل أصلك الجسماني الطبيعي وعنصره والأفلاك، بمعرفة حقائق الماهيات المتعددة، بل إن شملتك العناية، وصرت ممسوساً بروح الله، لا تنسى نفسك ومكانك، مثل نار المشرف بمعرفة تلك الحقائق، ثم ينسى خلقانه الرث الحق، وكان ناظراً إليه. وبالجملة، فانظر إلى مظاهر ذات الله وصفاته، نظر مستغرب هائم حائر وقل «رب زدني فيك تحيراً»، كما مثّلنا في كهف، ولم تر هذه الكثرات، عن الوجود ولا الأشكال، ولا تسمع الأصوات، ولا تدرك المدركات الأخرى وتخرج حتى كمال غفلة عنه، وتنظر إلى السماء والأرض وأنوارها الحسية والمعنوية، فإنّه بصير معدوماً، ويكاد أن يتحدث، فإذن تعرف أن الكل منه وبه وله وإليه. وبسبب عدم الاستغراق والاستصحاب النظر التدريجي، سيما الاستدامة• عن النظر الذهولي، والإعراض عن التدبر والتذكر، وعدم التحظي في مقام توحيد الكثير ومقام تكثير الواحد، حتى يعرفوا أن كلّ ما هو على الماهيات ودائع

وما الروح والجثمان إلا وديعة ولا بد يوماً أن ترد الودائع

ومن هذا الإرجاع، يشير•• قول علي، عليه السلام، «ما لابن آدم والفخر؟ أوله نطفة قذرة وآخره جيفة قذرة» وغير ذلك من القواعد النيرة.

٣٩. أن مخففة من المثقلة، رسم اسم مبتدأ خبره حديث. والاسم الذات مع التعين كالعالم، والصفة التعين بلا ذات كالعلم وسيأتي تفصيل البحث في الاسم والصفة. (ح.ح)

٤٠. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، عسقلاني، ج ٦، ص ٢٨٦، دار المعرفة، بيروت. (م.ط)

٤١. في هذا الحدوث الاسمي كما يحقق حدوث الماهيات الإمكانية يحقق ذواتها السرابية. (ح.ح)

٤٢. أي المفاهيم والماهيات. وهذا الحدوث يتحقق بحدوث الكلمة نصاً، لأنّه نصاً مفاهيمها حديثة، وإن كان وجودها من صقع الربوبية.

• في النسخة (ب) الإستدامه. (م.ط)

•• في النسخة (ما) يُشبه. (م.ط)

مطموس[٤٣] منمحي عند ظهور الكل في ملك الديان؛ كما قال سيد الأولياء علي عليه السلام -: «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه[٤٤]».

وهذا الاصطلاح أخذ من الكلام الإلهي: «إن هي إلا أسماء سميتموها[٤٥][٤٦] أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان»[٤٧]، ومن كلام أمير المؤمنين وسيد الموحدين علي عليه السلام: «توحيده تمييزه عن خلقه؛ وحكم التمييز بينونة صفة[٤٨]، لا بينونة

---

٤٣. إذ، كما أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، كذلك ما ثبت حدوثه ثبت زواله، لأنه كعكس نقيض للأول.

٤٤. نهج البلاغة، خطبة ١، ص ٣٩، ط ٢، صبحي صالح، هجرت، قم. (م. ط)

٤٥. أي، إن الممكنات إلا الماهيات التي هي أسماء الوجودات التي هي من صقع الحق تعالى. والضمير وإن عاد إلى ماهيات الأصنام، كاللات والعزى، إلا أن الممكنات ماهياتها كلها أصنام للعقول الجزئية الوهمية، بحسب الباطل، توقع نظرها في التشتت، وتحجب عن وجه المقصود.

٤٦. ظاهر الضمير وإن كان هو اللات والمناة ونحوهما من الأصنام إلا أن باطنه جميع الماهيات الاعتبارية. (ح. ح)

٤٧. النجم ٥٣/٢٣

٤٨. أفاد الماتن – رضوان الله تعالى عليه – في تعليقته على شرح الأسماء في بيان البينونة بقوله: «قوله بينونة صفة، فيه وجوه. الأول أن البينونة بين وجوده تعالى وبين وجود خلقه بينونة الشدة والضعف كما في الحقيقة المقولة بالتشكيك لا كالتباين النوعي.

والثاني أن البينونة بينهما كبينونة الصفة بالموصوف، وهذا على وجهين: أحدهما أن الوجودات المجعولة بالنسبة إلى الفاعل الحق تعلقية كوجود الصفة للموصوف وكالعرض للموضوع؛ والآخر أن يراد أن الماهيات بالنسبة إلى الوجود المطلق المنبسط كالصفات ويكون العروض كعروض عارض الماهية لا عارض الوجود كما قيل: من وتو عارض ذات وجوديم.

والثالث أن يراد أن البينونة كبينونة موصوف بصفة منه موصوفاً بصفة أخرى، فلننظر في مثله الأعلى فالوجود المنبسط مضافاً إلى مرتبة الأحدية واحد وإيجاد ومشية وعلية ونور السموات والأرض إلى غير ذلك من الأسماء والصفات والشاكلة، ولكن مضافاً إلى الأشياء كثير ووجود الأشياء وصورها اتحاد عدد الوجود ولا يزيد وهو تسعة عشر عدد حروف البسملة ومشيء ومعلول ونحو ذلك؛ فانظر كيف حدثت تخالف الصفة بينونة صفتيه فافهم واستقم» (ص ١٦ من طبع الناصري). (ح. ح)

منزلة»[49]؛ كما قال: تباين الوصفيّ[50]، لا التباين العزلي أثره أي رويّ[51] ممّن لعقلٍ كأبينا للبشر، أي ممّن عقله في التأصّل والكليّة بالنسبة الى العقول في الفرعيّة والجزئية، كأبينا آدم (ع) بالنسبة الى الأجساد البشرية. فهو، صلوات الله عليه، أبو العقول والأرواح، كما انّ آدم عليه السلام ابو الأجساد و الأشباح. ونعم ما قيل[52]:

وانّي، وان كنت ابن آدم صورةً ... فلي فيه معنىً شاهد بأبوّتي

فالحقّ قد كان ولا يكون لشيءٍ كما سيطوي الكلّ بالقاهر طيّ تقرير وتثبيت للمقام، واشارة الى انّ البداية والنهاية واحد، والى انّ الطيّ باسمه القاهر[53]، كما انّ

---

٤٩. الاحتجاج، الطبرسي، ج ١، ص ٢٩٩، تعليق و تصحيح سيد محمد باقر خرسان، ط ١، نعمان، نجف اشرف، ١٩٦٦ ميلادي. (م. ط)

٥٠. كما ان مراتب الوجود بسائط وجودات بعينها، ولكنّها متعلّقة بالحق بإيجاده لها، فالايجاد الحقيقي لا المصدري واسع عين الوجود المنبسط، والفيض المقدس و نوره ان كلاً من الوجود والايجاد سبعة عشر بعدد حروف البسملة، أو ان الوجود وجه الحق و المكتسب المعرفة منعكسات بآياته سبوحة الصفة للموصوف، لكن لا كالصفة المحالّة التي عروضها في الخارج، بل لاتصاف فقط. وهذا مقصود من قال من و توعارض ذات وجودهم.

٥١. فيكون كمستقرّ و مستمر ودسر في عواصل الآي، او اثر مفتحين، في رواية اعتبار الصحة لزوم فلايلزم.

٥٢. البيت من القصيدة التائية للعارف ابن فارض وهو في أواخرها، وفي شرح عزالدين محمود الكاشي عليها في (ص ٤٣٨ — ط ١). (ح. ح)

٥٣. فالواحد القهار في كل آن باسمه المميت يفني عالماً فيقع تحت حيطة اسمه القهّار و باسمه المحيي يبدي عالماً آخر، في كل آن مائة واحدة، بل بين كل حدّ و حدّ حدّ آخر بنحو الإتصال التدريجي فالعالم حادث حقيقي لا بدء وثبات فيه إنما الباقي القديم وجه الله بعد فناء كل شيءٍ، فالفيض لاينقطع وان كان المستفيض منقطعاً هالكاً، والصنع قديم وان كان المصنوع حادثاً؛ و هذا كما أن الضوء الواقع من الشمس على ماء المتموّج يرى متموّجاً ونكن باعتبار وجهه الى الشمس ليس لهذه الاضطراب، وكذا صورة الشمس في الماء الجاري السيّال ليس لها السيلان فهي منزلة وجه الماء و الماء الجاري منزلة الطبائع السيّالة و الجسم المتجدد الأمثال و بالجملة الخلق والناس باحيثهم حادثه و الحق وما من صقعه قديم.

التشبث بالأسماء المنسوبة له، كالمبدئ، المبدع، المنشئ، المكوّن، كما هو طريقة العرفاء.[54]

فذي — اسم الإشارة — الحدوثات التي مرّت جمع — تأكيد لـ«ذي» — لما سوى ذي، أي صاحب الأمر،[55] أي عالم المجرّدات والخلق[56] أي عالم الأجسام والجسمانيات، تقع، أي المجموع بمجموع. فلاينافي أن يكون لبعض، وهو عالم الخلق، مجموع تلك الحدوثات[57]، حتى الزمانيّ الذي ما وصل إليه كثير من أهل النظر مجموعة[58]، بحيث لايلزم الانفكاك عن الجود عليه تعالى[59].

اعلم أن كل واحد من الحركة في الجوهر وتجدد الأمثال ناطق بحدوث العالم حقيقةً أي بكونه مسبوق الوجود بالعدم الزماني، إلا أن الحركة في الجوهر حاكمة بذلك في الطبائع المادية فقط، و تجدد الأمثال حاكم بذلك في المجرد و المادي مطلقاً. وقد أشبعنا التحقيق فيها في شرح العين الخامسة عشر من «شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» و سيأتي بعض الإشارات فيها في البحث عن الحركة في الجوهر في بيان قوله «وجوهرية لدينا واقعة، تجدد الأمثال كونا ناصري» (ح.ح)

٥٤. شرح فصوص الحكم، خواجه محمد پارسا، (فص في كلمة آدمية) ص ٢١، تصحيح دكتر جليل مسگرنژاد، ط ١، مركز نشر دانشگاهى. (م.ط)

٥٥. أي الله سبحانه كما قال تعالى شأنه: ألا له الخلق والأمر. (ح.ح)

٥٦. أي النفوس و الطبائع. (ح.ح)

٥٧. وأن كل واحد منها، و الحدوث الذي عليه إجماع المليين حدوث ما، وإن كان هو الحدوث الذاتي، فيصحّ عقيدة من ادعى بواحد منها في العالم، فكيف صحّة عقيدة من كان العالم عنده مورد جميع الحدوثات؟

٥٨. أي لا لجميعه فإنّ الزمان ليس بزماني. (ح.ح)

٥٩. «بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» وفيه إشارة إلى أنه لابدّ لأهل التحقيق أن يجمعوا بين الأوضاع، أي الأوضاع البرهانية و الدينية. و معلوم أن إثبات الصانع أسّ المطالب، وبعده إثبات المعاد، ولزوم المجازاة، والطريق إليها عند أهل الظاهر من المتشرّعة الحدوث. فالحادثات لابدّ له من محدث. وأيضاً الحادث داثر زائل، ومسلك الإمكان دقيق بالنسبة إليه على الجمهور، هذا حكمة الحدوث. لكن ينبغي أن لايغفل العاقل «عن شيء حرف هذا». ولاينهار في نار الاعتقاد بإمساك الجود، وانقطاع الفيض الحاكم ببطلانه الوجدان الصحيح، فضلاً عن البرهان، ولايصير

بيانه: إنّا سنبرهن على إثبات الحركة الجوهريّة، وأنّ طبائع العالم، فلكيّة أو عنصريّة، متبدّلة دائماً، سيّالة جوهراً، وأعراضها تابعة لها في التجدّد والفناء، متّحدة معها في التحصّل اتّحاد الجنس مع الفصل، سيّان سيلانها. فالتغيّر[٦١] لاينسحب حكمه على صفات العالم فقط، بل على ذواتها أيضاً. وشيء السيّال، كلّ حدّ يلحظ منه محفوف بالعدمين، سابق ولاحق، وهما سيّالان[٦٢] زمنيّان، لأنّ وعاءهما وعاء الوجودين المكتنفين به[٦٣]، وهذان الوجودان سيّالان. وقد عرفت أنّ وعاء السيّالات زمان. فذلك الحدّ مسبوق الوجود بالعدم الزّماني. وهكذا في أجزاء ذلك الحدّ، وأجزاء أجزائه. وهكذا فيما يلي ذلك الحدّ من الطرفين، وفيما بينه. ففي كلّ حدّ من حدود الطبائع السيّالة لاصحّة لسلب المسبوقيّة بالعدم الزّماني. وكذا في الكلّ المجموعي[٦٤]،

مصداقاً لقول القائل: خطب شبّاً وعدمت عنك لشباه. فالقول بالحدوث الجامع ما بينه من التجدّد الذاتي لجميع العالم، ومثله في الجمع القول بالحدوث الدهري.

٦٠ والهيولى كما أنها مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة كذلك سيّالة بسيلان الصور الحالّة فيها، وبذاتها المادّة الأولى لا توجب قدمها أو وحدتها وحدة جنسية لاشخصية عددية كما ذهب إليها المشاء المتأخر، والقدم والحدوث وصفان يوصف بشيء منها الموجود الواحد الشخصي. وليطلب الإيضاح أكثر من هذا بمراجعة ما بين ص ٤٨ — إلى ص ٥٨ من رسالة الحدوث ط ١ لصدر المتألهين قدّس سرّه. (ح.ح)

٦١ يشير إلى أنّ القياس المشهور أنّ العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، هذا معناه. وكذا قول المتكلمين إنّ الأجسام لاتنفكّ عن الحركة والسكون الحادثين، وكلّ ما لاينفكّ عن الحوادث، حادث. المراد به هذا التجدد الذاتي.

٦٢ فيصدق أنّ كلّ جزء مسبوق الوجود بالعدم الزماني. إن قلت: العدم ليس بشيءٍ فكيف يكون سيّالاً؟ قلت: العدم إذا خصّ على حاله فمفهومه عدم بالحمل الأولي وإن كان موجوداً بالحمل الشائع الصناعي، ومنشأ انتزاعه الوجودان اللذان قبل الوجود الذي هذا العدم عدمه وبعده. (ح.ح)

٦٣. أي بالعدم. (ح.ح)

٦٤. والحاصل أنّ العالم الطبيعي من الفلك الأطلس، وما فيه إلى المركز، وما تعلّق به من النفوس بما هي نفوس، حادث. إذ العالم عوالم، والحادث حوادث، كلّ منها مجموع خاص. فالعالم أوله، بل

فلا وجود له سوى وجود الأجزاء، ولاسيّما في الممتدّات القارّة وغير القارّة، لتوافقه الأجزاء، والموافقة للكلّ في الحدّ والاسم. فحكمه حكمها.[65] وكذا في الكلّي الطبيعي[66] منها، فلا وجود له سوى وجود الأشخاص.[67] ولذا قلنا: جزئيّة وكلّيّة. ويمكن أن يقرأ كلّ واحد منها مضافاً إلى الضمير، على أن يكون بدل تفصيل ممّا سوى، جزء وكلّ.[68]

ولمّا كان لقائل أن يقول: يلزم، بناءً على التبدّل الذاتي، أن يكون كلّ طبيعة وكلّ صورة نوعيّة ذواتاً متخالفة. قلنا: وكان حفظ كلّ نوع، سيّال بالذات والصفات، بالمثل[69] النوريّة[70]، كما أنّ حفظ كلّ بدن شخصيّ إنسانيّ ووحدته وثباته،

أوائل، وله مسبوقة بالعدم، بل مسبوقيّات بالأعدام. وسيجيء أنّ الفيض منه دائم ومتصل، والمستفيض داثر وزائل.

٦٥. أي حكم الكلّ حكم الأجزاء. (ح.ح)

٦٦. وما قال كثير من الفلاسفة: إنّ النوع قديم ومحفوظ بتعاقب الأشخاص، فيه أنّ النوع ليس بموجود على حدة، والموجبة لابدّ من وجود موضوعها، بل ليس له حدوث على حدة أيضاً كذلك. نعم، وجه الله دائم ومحفوظ، فما من صقع الله قديم، والعالم وما في ناحيته حادثة.

٦٧. فكلّ ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة. (ح. ح)

٦٨. وهذا الذي مرّ سمعت كان حكمها باعتبار وجهها إلى النفس، فاعلم أنّ لها ثباتاً باعتبار وجهها إلى الرب لكن هذا الثبات والبقاء إنّما هو بوجه الله تعالى لا دخل له بالأشياء، وهذا هو المصحّح لأن يقال هذا هو الذي كان في الزمان السابق، والمصحّح لبقاء الموضوع في الحركة بعلاوة اتصال الحركة و اتصال ماهيّة الحركة المساوق للوحدة الشخصية واستمرار التوسط و استمرار ماهيته و وحدتها و بساطتها كالآن السيّال والنقطة السيّالة، و بعلاوة أنّ للموضوع نفسه وهو الهيولى وحدة شخصية مبهمة فكما لا تنثلم بتبدّل الاتصال والانفصال كذلك لا تنثلم بسيلان الطبع السيّال. (ح ح)

٦٩. هذا أحد الوجوه الموجبة إلى البحث عن المثل الإلهية. وسيأتي بعض الإشارات حول المثل الإلهية عند قوله الآتي «غرر في تحقيق ماهية المثل الأفلاطونية...» ولي بتأييدات الله الفيّاض على الإطلاق رسالة في المثل الإلهية قد استوفيت البحث عنها بجميع شعب المسائل الواردة حولها، والحمد لله ربّ العالمين. (ح. ح)

٧٠. وهي أنوار الله، نور الأنوار. فالثابت الذي ترى في العالم السيّال عينه نور الحق تعالى. «وهو معكم أينما كنتم»

مع تبدّله بالتحلّل شيئاً، فشيئاً بالتعوّض اللاحقة. فهذه الأنواع المتبدلة، لمّا اتّصل كلّ منها بإشراق صاحبه الواحد البسيط الثابت على حالة وحدة الّذي هو كروح وهذا كجسده[٧١]، أو كمعنى وهذا كصورته وعبارته، أو كشخص غير مخالط وهذا فرعه، «والله من ورائهم محيط»[٧٢]، لاجرم حفظت وحدته وشأنه بذلك الإشراق.

٧١. و كشعلة مصباح، ثابت في محلّ، يحاذيه مرائي، يخرجها به مجيب من بيت مظلم متوليا فتمرّ مقابلة وجهه، ويدخلها بيتا مظلما آخر وانّما قلنا «مظلم»، لما ورد انّ الله خلق الخلق في ظلمة، ثمّ رشّ عليهم من نوره، او كشمس وقع عكسه على ماء جار يتصف جميع اجزائه بعكس الشمس بالتناوب والتعاقب. بيت:

قرنها بر قرنها رفتست اى همام وين معاني برقرار و بردوام
شد مبدّل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار

٧٢. البروج ٢٠/٨٥.

[٢٥]

غرر في ذكر الأقوال في

مرجّح حدوث العالم فيما لا يزال

مرجّح الحدوث ذا بالوقت إذ   لا وقت قبله وذا للكعبي اتُّخذ

وقيل علم ربّنا بالأصلح   والأشعريُّ انتفى بلا مرجّح

وعندنا الحدوث ذاتي ولا   شيء من الذاتيّ جا معلّلا

[٢٥]

غُررٌ في ذكر الأقوال في
مرجّح حدوث العالم فيما لايزال

مرجّح الحدوث[١]، أي حدوث العالم، وتخصيصه بوقت مخصوص، ذات الوقت ونفسه، إذ لاوقت قبله. وهذا القول الكعبيّ[٢] من المتكلمين اتّخذه وارتضاه. وفيه ما سبق الكلام في نفس الوقت: لم وقع فيما لايزال، وتخصّصه فيما لم يزل؟

وقيل — القائل هو المعتزليّ[٣] — انّ المرجّح علم ربّنا تعالى وتقدّس بالأصلح[٤]، أي

---

١. لو كان العالم حادثاً، بمعنى كونه مسبوق الوجود بالعدم الزماني الموهومي، والواقع في عرض العالم، بحيث مضى على وجوده ألف سنة، أو ألف ألف سنة، وعلّته ربّه دائمة غنية، لزم التخلّف. وربط هذا الحادث بالقديم، تعالى شأنه، عند الإشكال، بمعنى البناء العقلية. فطلب المخصّص للحدوث فالكعبي جعله نفس الوقت يعني كما أنّ ذا في يوم الاثنين وقوعه في مرتبة خاصة، ولايقع في يوم الأحد، كذلك ذاتي عين الوقت، وقوعه فيما لايزال. ولايمكن تقدمه حتى يتقدم وجود العالم فحدث العالم فيما لايزال والمخصّص هو الوقت. وفيه أنه لم تخلّف الوقت؟ ولم لم يخلق بحيث لاحد ولاعد لمضيه كسبق الواجب تعالى؟ ولانقول: لم لم يتقدم؟ بل نقول: لم انقطع ولم لم يتصل به وقت فيكون قبله؟ مع أنّ قوله «لاوقت قبله»، وهم لأنّ العدم الذي في عرضه قبله بالزمان، فلزم من رفعه وضعه. بل إذا كان العدم مقابلاً، فمما لايجتمع مع وجود الوقت، والموقوت بالذات، فهو الزمان، أو بالعرض، فيستلزم الزمان.

٢ و ٣. وهو أبوالقاسم البلخي، الفَرق بين الفِرق، عبد القاهر البغدادي، ص ١٢ و ١٨١، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، دارالمعرفة بيروت، و وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج ٣، ص ٤٥، تحقيق الدكتور احسان عباس، ط ٢، رضي، قم، و الفهرست، ابن نديم، ص ١٩٨ و ٤١٦ و ٤٢٠، ط دارالمعرفة بيروت.

٤. إن كان علمه بالأصلح في الأزل ويقع العالم في مالايزال لزم أن لايكون علمه فعليّاً وقد ثبت أن علمه تعالى فعلي، وإن كان علمه به في ما لايزال لزم أن يكون علمه حادثاً، تعالى عن ذلك. (ح ح)

بأن الأصلح بحال العالم يفعله في لا يزال[5]. وفيه أنّه: أيّة مصلحة في إمساك الفيض والجود عنه بلا نهاية له؟

والأشعريُّ الثاني — مبدأً وخبراً — للمرجّح، لقوله بجواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، بل لا علّية ومعلوليّة عنده، وترتّب المعاليل على العلل بمحض جري العادة. وشناعة هذا القول ممّا لا يحتاج إلى البيان.

وعندنا الحدوث ذاتيٌّ، إذ قد عرفت أنّ الحدوث[7] والتجدّد طبيعيّ وذاتيّ للعالم الطبيعي، ولا شيء من الذاتيّ بمعلّل فلا مخصّص للحدوث.

---

٥. يعني في الأزل لا يكون صالحًا لإيقاعه بل يكون ممتنعًا وفي ما لا يزال يصير ممكنًا. والجواب أن هذا لا يخلو من تجدّدٍ ما وسبب التجدّد إمّا يكون دائمًا قديمًا فالمسبَّب لابد أن يكون قديمًا أيضًا، وإمّا يكون متجدّدًا فيتسلسل الكلام إليه ويتسلسل. (ع.ع)

٦. شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٣١ وشرح المقاصد، ج ٢، ص ١٧. (م.ط)

٧. لمّا كان التأسيس خيرًا من التأكيد، كان الحدوث هنا دهريًّا، لتقدّم الحدوث التجدّدي للطبائع وذاتيّته ظاهرة. وذاتيّة الدهري، معناها أنّ ذاتي العالم الطبيعي وقوعه في صقع [illegible] العوالم الطوليّة، وكونه بعد الأعدام الواقعيّة.

[٢٦]

غرر في أقسام السبق وهي ثمانية

أَلسَّبقُ منه ما زمانيّاً كُشِفْ ... والسَّبقُ بالرُّتْبَةِ ثُمَّ بالشَّرَفْ

والسَّبقُ بالطَّبعِ وبالعُلّيَّة ... ثُمَّ الَّذي يُقالُ بالماهيَّة

والسَّبقُ بالذّاتِ هو الَّذ كانَ عَمّ ... لذي الثلاثةِ الأخيرةِ انقسم

بالذّاتِ إن شيءٌ بدا وبالعَرَضْ ... للاتِّصافِ سبقٌ بالحقيقةِ انتقض

والسَّبقُ فكّيّاً عنى طوليّاً ... سُمّيَ دهريّاً وسرمديّاً

[٢٦]
غرر في أقسام السّبق وهي ثمانية

ويقسم مقابلاه[١] أيضاً بحسب أقسامه بلا تفاوت. ولذا لم نتعرض لهما ولمّا

---

١. أي مقابلا السبق وهما المعية والتأخر. ثم النكتة الرابعة عشرة من كتابنا «ألف نكتة ونكتة» حائزة لأمهات المسائل في السبق واللحوق ونبرهما الكريمي والتكاملي فراجع.

قال المحقق الطوسي في منطق التجريد: «المتقدم والمتأخر قد يكونان بالزمان كالأب وابنه، أو بالذات كالعلة ومعلولها، أو بالطبع كالواحد والاثنين، أو بالوضع كالصف الأول والثاني، أو بالشرف كالمعلم ومتعلمه؛ وكذلك المع».

قوله: «وكذلك المع» يعني به أقسام المعية. وقال العلامة الحلي في الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد بعد بيان أصناف التقدم: «وإذا عرفت أصناف التقدم فاعرف منه أصناف التأخر وهو ظاهر، وكذا أصناف المعية إلا في المعية بالعلية لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، والمصنف أطلق ذلك وليس بجيّد» (ص ٢٨ و ٢٩ — ط ١ — ايران).

الفصل السابع من النمط الخامس من الإشارات في أقسام السبق واللحوق. وملخص ماذكره صاحب المحاكمات القطب الرازي هو: «المعية بإزاء التقدم والتأخر، وإن كان التقدم والتأخر على أنحاء خمسة كانت المعية أيضا على تلك الأنحاء فالمعية الزمانية أن يكونا موجودين في الزمان ولايكون أحدهما متقدمًا على الآخر، والمعية في الرتبة أن يكونا واقعين في الترتيب ولايكون أحدهما أقرب إلى المبدء من الآخر، والمعية بالطبع أن يكونا موجودين معًا من غير احتياج بينهما، والمعية في العلية أن لايكون أحدهما علة للآخر بل كلاهما مشتركان في العلية، والمعية في الشرف أن يكونا متساويين في الشرف».

وقال صاحب الشوارق: «إذا علم أقسام السبق علم أقسام التأخر أيضا لأنه مضائفه، وأما

كان التقدّم والتأخّر مأخوذين في مفهوم القدم والحدوث، وهي على انحاء، أوردها مبحثه بمحثه.

السّبق منه ما زمانياً كشف. وهذا من قسم سبق. هو السّبق الانفكاكي[2] في الوجود، سواء كان السّابق واللاحق غير مجتمعين بالذات، كالأزمنة، أو بالعرض كالزمانيّات.

ومنه السبق بالرّتبة، أي بالترتيب.

ثمّ منه: سبق بالشّرف، كتقدّم الفاضل على المفضول[3].

أقسام العلة فلا جناح في العلية الرتبية كمفهومين متساويين و كمتحاذيين، ولا في العلية بالطبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد و كمعلولين مشروطين بشرط واحد، ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي أو لمعلولين لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين ومن نهج منهجهم عند الحكماء...» (ج ١ — ط ١ — ص ٩١ و ٩٢)

والغرض أن ما ذكره الشارح العلامة من استحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد فهو يستقيم في المعلول الواحد الشخصي دون النوعي كالحرارة الواقعة بالحركة و شعاع الشمس والغضب و ملاقاة النار، على انه قد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد و اللازم معلول للملزوم كما هو المعنى المصطلح الشائع في اللزوم فان اللازم المصطلح هو أن يكون بحيث يلزم من اقتضاء ذات ملزوم إياه له مع قطع النظر عن جميع اعتبارات خارجة عن ذاته، وبعبارة اخصر كون اللازم معلولاً للملزوم، و راجع في ذلك الى الفصل الرابع عشر من المرحلة السادسة من الاسفار في أن المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة. (ج ١ — ط ١ — ١٦٢). (ح.ح)

٢. أي العرضي الزماني، والقرينة انّ السّبق منصرف في عرف الحكمة منه الى الانفكاك ما في الزمانيات و المكانيات. ولما كان المكان والزمان حجابين عظيمين عن جمع القلوب، ولا تطوى الا بيد التجرّد، وصحة عدم الكتابة وانما الانفكاك معقول في السبق الدهري، فهو وان كان واقعيّاً، فلا يخلو عن اجتماع من حيث انّ التالي واحد مستور تحت السابق، والمستور مع التالي تحت الحاوي.

٣. كتقدّم النبيّ الخاتم محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم على سائر الأنبياء، وان كان بحسب الزمان متأخرًا عنهم. وفي الدفتر الرابع من المثنوي للعارف الرومي:

ظاهرًا آن شاخ اصل ميوه است　　　باطنا بهر ثمر شد شاخ هست

ومنه السبق بالطبع[4] وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول.

ومنه: السبق بالعليّة[5] وهو تقدّم العلّة التامّة على المعلول. وهي لا تنفكّ عن المعلول. ولكن العقل يحكم بأنّ الوجود حاصل للمعلول من العلة، ولا عكس. فيقول: تحرّكت اليد فتحرّك المفتاح، فتحرّك الماء.

ثمّ منه السبق الّذي يقال له السبق بالماهيّة والسبق بالتجوهر، وهو تقدّم علل القوام على المعلول[7] في نفس شيئيّة الماهية وجوهر الذّات، كتقدّم الجنس والفصل على

گر نبودی میل و امید ثمر   کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجر از میوه زاد   گر بصورت از شجر بودش نهاد
مصطفی زین گفت کآدم و انبیا   خلف من باشند در زیر لوا
بهر این فرموده است آن ذوفنون   رمز نحن الآخرون السابقون
گر بصورت من ز آدم زاده‌ام   من بمعنی جدّ جدّ افتاده‌ام
پس ز من زائید در معنی پدر   پس ز میوه زاد در معنی شجر

٤. كتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر ولا يرتفع هو برفع المتأخر. (ح.ح)

٥. وهو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر. (ح.ح)

٦. اعلم أن من ذهب إلى أن أثر الجاعل نفس ماهية المجعول لا وجوده، وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسماً آخر من التقدم هو التقدم بالماهية وبالتجوهر، وكذا من جعل ماهية الممكن متقدمة على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية، بل من لم يقل بها أيضاً يلزمه أن يثبت هذا التقدم وأنّ ماهيتي الجنس والفصل متقدمتان على ماهية النوع، وكذا الماهية على لازمها من حيث هي لأن التقدم في الموضعين ثابت في المرتبة مع قطع النظر عن الوجود. (ح.ح)

٧. فلو جاز تقرر الماهيات منفكّة عن كافّة الوجودات، كما زعمه المعتزلة، لكانت ماهية الجنس وماهية الفصل متقدمتين على ماهية النوع بالتجوهر، وكذا الماهية على لازمها، ولا وجود فرضاً، حتى يكون ملاك التقدم والتأخر

النوع، والماهية على لازمها[٨]، والماهية على الوجود عند بعض.[٩]

والسبق بالذات هو المذكور عمّ، أي ليس قسماً على حدة من السبق، بل هو القدر المشترك الذي بين الثلاثة الأخيرة، أعني ما بالطبع وبالعلّية وبالماهية انقسم في المشهور.

ثمّ من السبق قسم آخر، وهو أنّه بالذات إن شيء بدا وبالعرض لاسِيٍّ على سبيل التوزيع، أي، إن ظهر حكم لواحد من شيئين بالذات وللآخر منهما بالعرض، كالحركة بالنسبة إلى السفينة وجالسها، فحيث سبق بالحقيقة[١١] انتهى. وهذا المسمّى بالسبق بالحقيقة قد زاده صدر المتألّهين[١٢] ـ قدّس سرّه[١٣] ـ. وهو غير جميع الأقسام، إذ في

---

٨. هذا وما بعده عطف على علل القوام.

٩. وهو شيخ الرئيس وأتباعه شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١١ وشوارق الإلهام، ج ١، ص ١٠٣ (م. ط).

١٠. بل كالتحقق بالنسبة إلى الوجود والماهية، أو كالأبيضية بالنسبة إلى البياض والجسم. (ح. ح)

١١. الحقيقة هنا ما يقابل المجاز

١٢. الأسفار، ج ٣، ص ٢٥٥. (م. ط)

١٣. قال في الفصل الخامس من المرحلة التاسعة من الأسفار: «وأما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقق، والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني؛ وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة أو الوضع أو الكم وكان لأحدهما متصفاً به بالذات والآخر بالعرض فلأحدهما تقدم على الآخر. وهذا ضرب آخر من التقدم غيرما بالشرف لأن المتأخر بالشرف والفضل لابد وأن يوجد فيه شيء من ذلك الفضل؛ وغيرما بالطبع والعلية أيضاً لأن المتأخر في كل منها يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر؛ وظاهر أنه غير ما بالزمان وما بالرتبة. فإن قلت لابد أن يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من أقسامها موجوداً في كل واحد من المتقدم والمتأخر فما الذي هو ملاك التقدم في ما ذكرته؟. قلت: مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز.

وثانيها هو التقدم بالحق والتأخر به، وهذا ضرب غامض من أقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما أن له شئوناً ذاتية أيضاً لا يثلم ←

الكلّ، كلّ من المتقدّم والمتأخّر متّصف بالملاك بالحقيقة، ولا صحّة لسلب الاتّصاف من المتأخّر، وفيه قد اعتبر أن يكون اتّصاف المتأخّر بالملاك مجازاً، من باب الوصف بحال المتعلّق[14]، و يكون السلب صحيحاً، كسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور. فإنّ التحقّق ثابت للوجود بالحقيقة، وللماهية بالمجاز وبالعرض.

والسبق حال كونه فكّياً، كزماني، ولكن ملاكه يجي طوليّاً، لا عرضيّاً، كما مرّ، سمّي دهريّاً وسرمديّاً. هذا قسم آخر من السبق، قد زاده السيّد المحقّق الداماد[15] قدّس سرّه — وهو غير التوالي، إذ في الكلّ غير الزماني، المتقدّم والمتأخّر

بما أحديته الخاصة، وبالجملة وجود كلّ علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عزلوا العلة الفاعلة عما يؤثر في شيء مغاير لفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية، وأما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غيرما بالعلية إذ ليس فيها تأثير و تأثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شئون و أطوار وله تطور من طور إلى طور؛ و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي. وإذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر، و عرفت المعية التي بإزائها بحسب المفهوم» (ج ١ـ ط ١ـ ص ٢٦٤ و ص ٢٦٥).

أقول: وجه كون هذا الوجه غامضاً هو أن التقدم بالحق والتأخر به مبني على التوحيد الصمدي الذي هو الأول والآخر والظاهر والباطن. وبعبارة أخرى أن هذا الوجه مبني على كون الوجود وحدة شخصية، وإذا دمت شهوداً أن الوجود واحد شخصي عرفت أن السبق بالحق في مقابل الباطل ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل (الحج ٦٣) و رسالتنا الفارسية «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم»، و كذلك رسالتنا الأخرى الفارسية «أنّه الحق» مجديتان في هذا المرصد الأسنى والمقصد الأعلى. ثم لا يخفى عليك أن المتأله السبزواري لم يتعرض بالتقدم بالحق والتأخر به ولعله لم يأت به لصعوبته على فهم المتوسطين فضلاً عن فهم المبتدئين. والله سبحانه فتاح القلوب ومنّاح الغيوب. (ح.ح)

١٤. بخلاف مثل حركة المفتاح المتأخرة عن حركة اليد، فالسبق هنا قسم، وسبق حركة السفينة على حركة جالسها قسم آخر.

١٥. القبسات، ص ٣ (م. ط)

مجتمعان في الوجود، أو غير آنيين[16] عن الاجتماع، وفيه يعتبر الانفكاك، لا على وجه معتبر في الزماني. اذا عرفت هذا، عرفت انّ قدح المحقّق اللاهيجي رحمة الله عليه[17] فيه مقدوح[18]، بشرط الرجوع الى ما ذكرناه في باب الحدوث الدهري.

١٦. كما في تقدّم العلة الناقصة.

١٧. شوارق الالهام، ج ١، ص ٩٦. (م. ط)

١٨. وسنوضحه عند نقل عبارة السيّد — قدس سره — ان شاء الله تعالى.

[٢٧]

غرر في بعض احكام الاقسام (السبق)

ولا اجتماع في الزّماني ومنه مرتب طبعاً ووضعاً قسما

وأوّل كالجسم والحيوان والثّان كالتّرتيب في المكان

والسّبق بالطّبع وبالتّجوهر كـاثنين وبواحد منه اعتبر

[٢٧]

غرر في بعض أحكام الأقسام

والاجتماع في السّبق الزّمانيّ نحو الامتداد السّيلاني[1] وما أي سبق رتبة، طبعاً، وهو السّبق بالرّتبة العقليّة، ووضعاً، وهو السّبق بالرتبة الحسّيّة، فثمّا وأوّل، أي من بالترتيب[2] الطبيعي، كالجسم والحيوان، وهكذا في الأنواع والأجناس المترتّبة من أيّة مقولة[3] كانت. والثّاني، أي ما بالترتيب الوضعي[4] كالترتيب في المكان، كتقدّم الامام

---

١. هذا كالفرد الخفي، وهو التقدم والتأخر في بعض أجزاء الزمان. فإذا لم يكن فيه اجتماع مع الوحدة الاتصالية، ففي الزمانيين اللذين فيهما التقدم والتأخر باعتبار الزمان، لم يكن اجتماع بالطريق الأولى، لانفصالهما، كتقدم الطوفان علينا

٢. لو قال: «والأوّل» لكان أولى وكان البيت على هيأته. (ح ح)

٣. كما في الكم المطلق، ثمّ المتصل القاري، ثمّ الذي تم تمدده في جهتين فقط، ثمّ المستوي في هذا السطح. وكما في الكيف المطلق والمحسوس والمبصر واللون والمفرق لنور البصر والناصع في هذا البياض. وقس عليه سائر المقولات.

٤. يصحّ في التقدم بالترتيب أن ينقلب المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً بتغيير الوضع. مثال ذلك: إن جعلت الانسان أولاً فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم، وعلى هذا يكون الانسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر، وكذا في المثال الثاني يتقدم المأموم على الامام بالنسبة إلى الآخذ من الباب إلى المحراب. وفي الدفتر الثالث من المثنوي للعارف الرومي:

چون که گله بازگردد از وروه — پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود

پیش افتد آن بز لنگ پسین — ضحكة الرجعى وجوه العابسين (ح ح)

---

* في النسخة (نا) لما. (م.ط)

على المأموم. والسّبق بالطبع وبالتجوهر كائن، أي كما في اثنين، والواحد منه أي من الإثنين اعتبر ـ بصيغة الأمر. وفيه اشارة الى اجتماع هذين القسمين من السّبق هنا. فإن اعتبر الوجود في الواحد والاثنين، وأنّ الواحد علّة ناقصة بوجوده لوجود الإثنين، فالسّبق بالطبع. وإن اعتبر نفس شيئيّة مفهومهما وتقويم هذا المفهوم المركّب من هذا المفهوم البسيط، فالسّبق بالتجوهر.

[٢٨]

غرر في تعيين ما فيه التقدم في كل واحد منها [السبق]

مــلاكــه الــزّمــان في الــزّمــانيّ   ولـلـمـبـدأ المحـدود حـد لـلـثـاني
في الشرفي الفضل وفي الطّـبـعيّ   وجـود لـوجـوب في الـعـلّـيّ
في سادس تـقـرّر الشـيء مرا   في التّاسع الـكـون ولـو تجـوّزاً
في الثّامن الـكـون من الـواقع   وفي وعـاء الـدهـر لـلـبـدائـع

[٢٨]

غررٌ في تعيينِ مافيه التَّقدُّم في كلِّ واحدٍ منها [السبق]

وهو المسمّى عندهم بالملاك. وهو مشترك بين المتقدّم والمتأخّر، ويكون منه شيء[1] للمتقدّم وليس للمتأخّر، ولكن ليس للمتأخّر منه شيء إلاّ وهو حاصل للمتقدّم.

ملاكه، أي ملاك السَّبق، هو الانتساب الى الزمان في السبق الزماني، سواء كان في نفس الزمان او في شيء زمانيّ[2] **والانتساب الى المبدء المحدود حدّ ملاكاً ثاني**[3] أي السّبق بالرتبة، كصدر المجلس في السّبق بالرّتبة الحسية، أو كالشّخص[4] أو

---

١. قال المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد «و مقوليته —اي مقولية السبق— بالتشكيك» وقال صاحب الشوارق «قد يظن أن السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني، والتحقيق أنه مشترك معنوي لكنه مقول بالتشكيك. قال الشيخ في اوّل رابعة الهيات الشفاء: إن التقدم والتأخر وان كان مقولاً على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيْ واحد وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيْ ليس للمتأخر ولايكون للمتأخر شيْ الا وهو موجود للمتقدم. انتهى. فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الأقسام وهو الذي يسمونه ملاك التقدم» (الشوارق— ط ١— ج ١— ص ٩٢. الهيات الشفاء— ط ١— ج ٢— ص ٣٧٤). (ح. ح)

٢. مثل الوجوب. فلم يجب المعلول الأ وقد وجبت علته. لكنّ قد وجبت علته في مرتبة لم يجب بعد معلولها. والنسبة الى المصدر لم تحصل لمن تأخّر، الأ وقد حصلت لمن تقدم عليه. وهو من بين الصدور لكن حصلت تلك النسبة للمتقدم، بنحو ورتبة وقرب لم تحصل للمتأخر. وقس عليه

٣. لوقال لثاني لكان أولى. (ح. ح)

٤. في الترتيب الصعودي. (ح. ح)

الجنس[5] العالي في السّبق بالرتبة العقليّة. في السّبق الشّرفي، فملاكه هو الفضل والمزيّة. وفي السّبق الطّبيعي، الملاك وجود[6]. والملاك هو الوجوب في السّبق العلّي[7] في سادس[8]، وهو السّبق بالتجوهر، تقرّر الشّيء وقوامه هو للملاك — مؤكّد بالنّون الخفيفة — في السّابع، وهو السّبق بالحقيقة، الملاك هو الكون ولو تجوّزاً، أي مطلق الكون، سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز، حتّى يكون مشتركاً بين المتقدّم والمتأخّر بهذا النحو. في الثّامن، وهو السّبق الدّهري والسّرمدي، الملاك هو الكون بمتن الواقع وحاق الأعيان وفي وعاء الدّهر — الاضافة بيانيّة — للدائم، أي وعاء الدّهر مخصوص بالمبدعات، بخلاف العبارة الاولى أعني «متن الواقع» فانّه يشمل السّرمدي.

قال السّيّد — قدّس سرّه — في القبسات: «وقد تبيّن انّ الوجود الاصيل في متن الأعيان عين ماهيّة الباري الحقّ ونفس حقيقته، فمرتبته العقليّة وحاق الوجود العيني هناك واحد، وموجوديّته سبحانه في حدّ كبد الأعيان ومن خارج الأذهان، هي بعينها المرتبة العقليّة لذاته الحقّة من كلّ جهة. فالموجوديّة المتأصّلة في حاق الأعيان ومتن الخارج في العالم الرّبوبي، بمرتبة مرتبة ذات الانسان وماهيّة العقل مثلاً، من حيث هي هي في عالم الامكان. فاذن تأخّر العالم[9] عن المرتبة العقليّة لذاته الحقّة،

---

٥. في الترتيب النزولي. (ح. ح)

٦. في العلة الناقصة. (ح. ح)

٧. في العلة التامة. (ح. ح)

٨. لو قال في السادس كان انسب كما قال في السابع، في الثامن. (ح. ح)

٩. يريد ان هذا التقدم لايرجع الى ما بالعليّة، بل يرجع الى ما بالعليّة في الحق ان التقدم السرمدي، اذ لاماهيّة له، سوى الوجود الحقيقي الذي، هو حاق الواقع والتقدم بالعلية يكفي فيه حكم العقل، بان المرتبة العقليه لماهية العلة، متقدمة على المرتبة لماهية المعلول، وان كان وجودهما معاً، كحركة اليد و حركة المفتاح. فليس معنى التقدم فيه الاّ تخلل الفاء بحكم العقل في الماهيتين. واما بحسب الوجود، فالاجتماع واجب، كما في اكثر التقدمات الاخرى، على ماصرحوا به. ومن افراط لزوم الاجتماع هنا، قال بعضهم بنفي تقدم العلة التامة على المعلول وفي تقدم العقل الكلي على النفس الكليّة،

جلّ سلطانه، تأخّر بالمعلولية، هو بعينه التأخّر الانفكاكي عنه سبحانه، بحسب وجوده سبحانه في حاقّ الأعيان»[10].

ثمّ قال: «وليس يصحّ أن يقاس ماهيّتك بالشمس وشعاعها ومابينهما من التقدّم والتأخّر بالذات بحسب المرتبة العقلية، والعليّة في الوجود بحسب متن الأعيان كما تموّهه لابس موراً، ويعوّر به لابوه فوراً، إذ قد دريت انّ المرتبة العقلية لذات الشمس بماهي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الأعيان، كما هو سبيل الأمر في العالم الزّوني. وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح، مثلاً. فمحّص جناح عقلك للحق ولا تكوننّ من الجاهلين»[12] انتهى.

تقدم ماهيّته على ماهيتها، بحسب المرتبة العقلية بالعلية وبجرد ذلك لاياني عن الاجتماع في الوجود بحسب نشأة واحدة لكن تقدمه وتاخره الدهريين، يقتضيان الانفكاك فان نشأته في الدهر الايمن الاعلى، ونشأتها في الدهر الايمن الاسفل. وكانها تاخرت عنه بالف سنة. كماورد انه «خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام». واما الحق تعالى، من حيث تقدمه السرمدي، فالعالم متأخر عنه، تأخراً انفكاكيا لايقاس، ولاحدّ له. «ومن حدّه فقد عدّه». وقد مضى الايام الستة في البين، «وانّ يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون» بل قال تعالى: «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة» وما قال، قدس سرّه، ان وجوده بمنزلة ذات الانسان وماهية العقل، معناه انه كذلك في التقدم على جميع الاعتبارات. فوجوده الواقع في حاق الاعيان، متقدم على وجود العالم المتأخر، تأخرا انفكاكيا دهريا عنه، لا كما في المواضع الاخرى، من التقدم بالعلّية، لان التقدم والتأخر مجتمعان، بحسب الوجود، لابحسب المرتبة العقلية.

۱۰. القبسات، ص ۷۵. (م. ط)

۱۱. الأنعام ۶/۳۵

۱۲. القبسات، ص ۷۵ (م. ط)

الفريدة الرابعة

في

الفعل و القوة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الرابعة :

في الفعل و القوة

[٢٩]

غرر في أقسامهما

على ضروب قوة قد وردت *** منها الذي مقابل الفعل ثبت

كذا الذي يقابل الضعف وما *** يكون مبدأ التغيّر اعلما

وقوة إمّا بدت منفعلة *** لشيء أو أشيا وإمّا فاعلة

فمبدأ الأفعال قد تخالفت *** عديم درك قوة لما نسبت

ومع شعور قدرة الحيوان سم *** بصحّة الفعل وتركه رسم

ومبدأ الواحد إن لم يعدما *** بفعله الشّعور ذا نفس السّما

إن يعدم المدرك وقوم الحق *** طبيعة إن في البسيط قدحصل

وصورة نوعيّة إذا افترض *** مركّباً ودون تقويم عرض

فتلك مع مفارق المواد *** كلّ حدود مبدإ المبادي

للقدرة اسب قوّة فعليّة *** إن قارنت بالعلم والمشيّة

للقدرة السّبق على الفعل وقد *** قيل معيّة وليس المعتمد

للقوّة السّبق زمانيّاً كما *** فعل عليها مطلقاً تقدّما

الفريدة الرابعة

في الفعل و القوة

[٢٩]

غرر في أقسامها

على صنوف قوّة[1] قد وردت،[2] نذكر بعضها الّذي هو أكثر تداولاً بينهم. منها الصنف الّذي هو مقابل الفعل ثبوته كما يقال: الهيولى أمر بالقوّة. كذا منها الصنف الّذي يقابل الضّعف، كما يقال: الواجب تعالى فوق ما لا يتناهى قوّةً. وبهذا المعنى يطلق على الكيفيّات الاستعداديّة القوّة واللّاقوّة، وكذا منها ما أي صنف، يكون مبدء التغيّر في شيء آخر، من حيث هو آخر،[3] فعلها. وبهذا المعنى تطلق على مبادي الآثار، كقوى النفس وغيرها.

---

١. الصنف محمول على معناه اللغوي والعرفي، وهو ما يرادف القسم، لا حقيقته الاصطلاحية، لأنّ بعض الأقسام فيها التباين وغيره اختلاف، مثل القوّة التي تقابل الفعل، فإنّه عدم، لأنّها عدم شأني، و بين والقوة الفاعلة، و القوة المنفعلة، بينها تباين. ثمّ تمّ القوّة الفاعلة الواجبة بالذات، والقوة الفاعلة العرضية المتقومة بالمحل المستحيل كالحرارة والبرودة، وبين القوّة المؤثّرة والمبدء للتغيّر وبين القوّة المسمّاة بالقدرة، عموم و خصوص.

٢. قد ذكرنا عدة إطلاقات القوّة بحسب اصطلاحات العلوم في النكتة ٥٠١ من كتابنا ألف نكتة و نكتة. (ح. ح)

٣. وإنّما وجب التصدير بهذه الحيثية لأنّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة وتركيب وإلّا لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً معًا وذلك ممتنع في المركب أيضًا فضلاً عن البسيط. (ح. ح)

وقوّة إمّا بدت[4] منفعلة لشيء واحد، كمادة الفلك، حيث تقبل أمراً واحداً، وهو الحركة الوضعيّة؛ أو أشياء محدودة، كالقوّة الانفعاليّة في الحيوان، أو غير متناهية كقوّة الهيولى الأولى[5]؛ وإمّا فاعلة لشيء واحد أو أشياء متناهية، كالقوة الفاعلة في الفلك[6] والحيوان[7]، أو غير متناهية، كالقوّة الفاعلة الواجبة القديرة على كلّ شيء.

نريد أن نقسّم[8] القوّة الفاعلة بأنّها إمّا مبدء أفعال، وإمّا مبدء فعل واحد؛ والأوّل إمّا مع الشعور أو عدمه؛ والثاني أيضاً إمّا مع الشعور أو عدمه. ثمّ العديم من الثاني إمّا متقوّم بالجسم، أو مقوّم له؛ والمقوّم إمّا في البسيط، أو في المركّب. فقلنا: مبدء الأفعال قد تخالفت – حال من «الأفعال» – عدم درك – حال من المبدء – قوّة جرم لمبدأ ما نبته، أي نباتيّة. ومع كون مبدء الأفعال ذا شعور فتلك القوّة قدرة الحيوان سم؛ بصحّة الفعل وصحّة تركه وسم القدرة. والتذكير لأجل التعبير بالمبدء. وقد أشرنا إلى أنّ هذا الرسم لقدرة الحيوان، كما صرّح به الشيخ[9]، لا القدرة الواجبة

٤. يريد أنه يطلق «القوة» مع قيد المنفعلة، وكذا قوّة الانفعالية على بعض المعاني، كما أطلقت «القوة» في الأول، على غير الفاعل، فتطلق على الهيولى الأولى، وعلى الهيولى الجسمية، وعلى كلّ مادّة.

٥. الإضافة بيانيّة

٦. ناظرة إلى شيء واحد فعلها مع كونه غير متناه متصل واحد، وشأنها على وتيرة واحدة فمنها ما يحرّك إلى الغرب، لا يدع شأنه، ومنها ما يحرّك إلى الشرق، لا يغادر شغله، وما يحرّك سريعاً لا يصير بطيئاً، وما يحرّك بطيئاً لا يصير سريعاً. وهي غنيّة «ولن تجد لسنّة الله تبديلاً»، فهي كالملائكة «منهم ركّع لا يسجدون، ومنهم سجّد لا ينتصبون».

٧. وهي القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنّة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكيّة. عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضيّة. (ح. ح)

٨. الأحسن في العبارة هو أن يقال: ولمّا أردنا أن نقسم... فقلنا مبدء الأفعال الخ. (ح. ح)

٩. الإلهيات الشفاء ج ١، ص ١٧٠ (م. ط)

تعالى، خلافاً للمتكلّمين.[١٠]

ومبدء الفعل الواحد إن لم يعدمن مؤكّد بالنون الخفيفة، كقوله: «يحسبه الجاهل مالم يعلما» — بفعله، متعلّق بمؤكّد — **الشّعور**، فاقد الشّعور، فإنّها مصدر للفعل على وتيرة واحدة. **إن يعدم مبدء التوحيد التركّب وقوّم المحلّ، فهو طبيعة، إن في محل البسيط**، كالماء **فقد حصل. وذلك المبدء لقوّم صورة نوعية إذا اعترض مركّباً**[١١]**[١٢]**؛ أي في مركّب، أو عرض المحلّ مركّباً. **ودون تقويم** من ذلك المبدء للمحلّ، بل يكون متقوّماً به، **فهو عرض**. فالحرارة، مثلاً، من حيث أنها مبدء التسخين في آخر، قوّة. **فتلك المبادئ المقارنة للمواد**، ولو بنحو التعلّق، **مع مبادي مفارق المواد كلية، كلٌّ جنود**[١٣]

---

١٠. المواقف، ص ١٥٠ والأسفار ج ٦، ص ٣٠٧ وج ٣، ص ١٠. (م ط)

١١. لم يأت في لغة العرب الاعتراض. ولو قال: «وصورة نوعية في ما عُرض» أو قال: «إذا اعترض» لكان الصواب. (ح.ح)

١٢. هذا أصل الوضع، عند أرباب المعقول لكن كثيراً ما يستعمل الصورة النوعية في طبائع البسائط، بوضع مخصص أو ما يجوز.

١٣. قوله سبحانه: «ولله جنود السموات والأرض...» (الفتح ٥)؛ وقوله تعالى شأنه: «ولا يعلم جنود ربك إلا هو» (المدثر ٣٢). وفي هذا الرابع من المثنوي للعارف الرومي:

جمله ذرات زمین و آسمان	لشکر حقند گاه امتحان
باد را دیدی که با عادان چه کرد	آب را دیدی که در طوفان چه کرد
آنچه بر فرعون زد آن بحر کین	وانچه با قارون نموده است این زمین
وانچه آن بابیل با آن پیل کرد	وانچه پشه کلّه نمرود خورد
وانکه سنگ انداخت داودی به دست	گشت سیصد پاره و لشکر شکست
سنگ می‌بارید بر اعدای لوط	تا که در آب سیه خوردند غوط
فر و جبروت لشکر او در وفاق	مر رسول را کون مطیع از اتفاق
بازکن طب را بخوان باب العلل	تا ببینی لشکر تن را عمل
ای نموده صد حق در فعل و درس	در میان لشکر وی بترس

(ح.ح)

مبدء المبادي[13] تعالى شأنه.

ولما ذكرنا انّ صحة الصدور واللاصدور تفسير لقدرة الحيوان، أردنا أن نذكر ماهو المعتبر في القدرة مطلقا، حتى يشمل قدرة الواجب بالذات[15] الّذي هو واجب

---

١٤. فالماهيات الجبروتية، اذا اعتبرت بمجرد شيئية ماهيته، كانت ارض بيضاء مشحونة من جنود الله العلامة، صافين بين يدي الله. وكذا الصورة المحسنة، اذا أخذت فقط و بشرط لا، و ينظر اليها العقل، ويجدها كقاع صفصف، مدحو من المركز الى المحيط، لايرى فيها «عوجا ولا امتا» معسكراً لجنود الله الفعّالة. وذلك، اذا نظر الى هؤلاء الفاعلين، باعتبار جهاتهم النورانية، متعلقين بعرش عظم الله، بل بنظر اسمح، فبعضهم درجات قدرته الفعلية في مقام «قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم»، وفي مقام التوحيد «الله يتوفى الانفس حين موتها و التي لم تمت في منامها»، وفي مقام سرافيل من ملك من اعوانه «يصوركم» وفي مقام «هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء» وفي نظر مادية، تحصيل القوت الذي هو الغذاء بالفعل، من الكيموس الى الجيد المتصل بصفاته ربع لكل عضو، وفي مقام ميكائيل وانصاره، يكيلون الارزاق، و بشربها الى واحد به المحيط، هو المميت، وفي مقام «علمه شديد القوى». وفي مقام علي «علمك ما لم تكن تعلم» و «اتقوا الله و يعلمكم الله» في مقام التوحيد، الذهب كتراب ظهر فيها اسماؤه وصفاته، والملائكة العلامة والفعالة، مجالي علمه و قدرته، بل علمه و قدرته. والناس، ديدنهم ان مالايعلمون اسبابها، يسندونها الى الله لكن تقليداً للأخباريين عنوناً وجوداً، فضلا عن اللسان. و نقد المحققين، وان كان بمعالمهم، الا انك كن عمماً موحدا، ولا تكن كمن يؤمن ببعض و يكفر ببعض، وادعِ بان لله مسبب الاسباب الجلية والخفية وان الكلّ مظاهر قدرته، لكنّ افعال المكلفين منسوبة اليهم، نحو الامر بين الامرين، كما سيأتي ان شاء الله تعالى. نعم، كما ان الوجود منسوب الينا، فالفعل فعل الله، وهو فعلنا، فانتظر.

١٥. سيأتي البحث عن القدرة في الالهيات بالمعنى الأخص، وقد تقدم بعض الإشارات اليها في آخر الثاني (ج ١ — ص ٣٧٦) و حلة الأمر أن قدرته تعالى وجوبية وهي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكنه شاء ففعل، وصدق الشرطية لايستلزم تحقق المقدم ولا يصادم وجوبه ولا امتناعه، بل تتألف من واجبين و ممكنين و ممتنعين و نحو ذلك فمشيته لأنها عين ذاتها المقدسة الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و متعلقها أيضا واجب لدوام الفعل و قدم الإحسان، فعلى هذا فمشيته أحدية التعلق وقدرته وجوبية لأن واجب الوجود بالذات واجب

الوجود من جميع الجهات[١٥]. فصار للقدرة انسب قوّةً فعليّةً، أي القوّة المؤثّرة، إن قارنت القوّة بالعلم والمشيّة. فالمعتبر في القدرة مطلقاً أن يصدر الفعل عن علم و مشيّة، كما قال الحكماء: «القادر هو الّذي، إن شاء فعل[١٦]، وإن لم يشأ لم يفعل». وأمّا الصحّة والامكان وامكان الفعل، فغير معتبرين فيها.

للقدرة التي على الفعل. وقد قيل، القائل هو الأشعري[١٨]، انها معه بالفعل. وليس هذا هو القول المعتمد عليه، لتكليف الكافر، ولزوم أحد المحالين إمّا قدم العالم، وإمّا حدوث قدرة الله تعالى، وغير ذلك[١٩].

للقوّة الّتي هي مقابلة للفعل السّبق زمانيّاً على الفعل. وبالحقيقة هذا السّبق لفرد فرد منها على فرد فرد منه بالتعاقب والتناوب كما قيل عليها مطلقاً — صفة مفعول مطلق محذوف لقولنا: تقدّما، أي تقدّم الفعل على القوّة بجميع أنحاء التقدّم من الذّاتي[٢٠] والزّماني والشرفي وغيرها.

الوجود من جميع الجهات وليست فيه جهة امكانية؛ و تفسير القدرة بصحّة الصدور واللاصدور إنّما يناسب قدرة الحيوان لأنّ الصحّة امكان وهو وجوب كلّه و فعليّة كلّه الذي لا نقص له. (ح. ح)

١٦. هذا كدعوى الشيء بيّنة و برهانه فيه معه، كما أنّه واجب وجوده، واجب علمه، و واجب قدرته و مشيّته، و هكذا سائر صفاته. فكيف يسوغ أن يكون قدرته حالة امكانية؟ واسمع هذا عن العرف.

١٧. فيكفي استعمال أدوات الشرط، وليس في قوّة الامكان، إذ قد تقرّر في محلّه أن صدق القضيّة الشرطيّة غير مستلزم لتحقّق المقدّم، ولا لامكانه، بل تتألّف من واجبين و من ممتنعين، وغير ذلك.

١٨. المواقف، ص ١٥٣ و شوارق الالهام ج ٢، ص ٤٣٩، ايضاً المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٠٢، و شرح المواقف، ص ٢٩٠ و شرح المقاصد، ج ٢، ص ١١٦ و شرح تجريد قوشجي، ص ٢٧٣ و الأسفار ج ٣، ص ١٨ (م. ط)

١٩. مثل ما قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ردّاً عليه: إنّ المتمكّن من القيام يكون عاجزاً عن القيام، قبل أن يقوم. وصحيح البصر غير قادر على الابصار، قبل أن يبصر.

٢٠. قال في الوجود موجودات، هي فعليات غير مشوبة بالقوّة، وهي العقول، وهذه تتقدّم بالتقدّم السرمدي والدهري على القوّة، والمشوبات بالقوّة، وهذه تتقدّم بالحقيقة على القوّة

الفريدة الخامسة

في

الماهية و لواحقها

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الخامسة

في الماهية و لواحقها

[٣٠]

غرر في تعريفها و بعض احكامها

ما قيل في جواب ما الحقيقة　　ماهيّة والذّات والحقيقة

قيلت عليها مع وجودٍ خارجيّ　　وكلّها المعقول ثانياً يجي

وليست إلاّ هي من حيث هي　　مرتبةً بنقائض منتفية

والكون في تلك انتفا المقيّد　　نقيضه دون انتفا مقيّد

وقدّمن سلباً على الحيثيّة　　حتى يعمّ عارض لمهيّة

فانف به الوجود ذا التّقييد لا　　مطلقه واتّحده مثلاً

والسّلب خذه سالباً محصّلاً　　ولا اقتضا ليس اقتضا ما قابلا

الفريدة الخامسة
في الماهية ولواحقها

[٣٠]
غرر في تعريفها وبعض أحكامها

ماقيل، أي حمل على الشيء، فالشيء معلوم من سياق المقام، في جواب **ماالحقيقة ماهية للشيء**. وقد احترزنا بـ«ما الحقيقة» عن «ما الشارحة»، فانّ ما يقال في جوابها ليس ماهية، بل هو شرح الاسم. وبالفارسيّة: ماهيت، پاسخ پرسش از گوهر[1] شيء است، وشرح اسم، پاسخ پرسش نخستين است.

والمطالب ستة،[2] وبعضهم، وإن زادوا عليها، لكن أمّهاتها هي مطلب «ما» الشارحة والحقيقيّة، ومطلبا «هل» البسيطة والمركبة، ومطلبا «لم» الثبوت والإثبات[3].

---

1. بگوهر كه مراد از او، ذات شيء است بيرون شد پاسخ پرسش از عارض شيء چه ماهيّت نيست، بلكه أيّيت است، چه عارض در جواب «أيّ شيء في عرضه» مقول است.
2. قد استوفينا البحث عن المطالب في «شرح المنظومة على نظم اللئالي» (ج ١ — ص ١٩٠ — الى ص ١٩٦) فراجع. (ح. ح)
3. وكلاهما يجريان في لم الثبوتي ولم الإثباتي. وعلى هذه المطالب الستة، تدور دائرة كلّ علم من العلوم المدوّنة. ألاترى انّ أجزاء كلّ علم ثلاثة: موضوعات و مسائل و مبادي، فالموضوعات مطالب «ما»، والمسائل مطالب «هل» المركبة، والمبادي التصديقيّة مطالب «لم» والمبادي التصوريّة مطالب «ما» الحقيقية. نعم، مطالب «هل» البسيطة على ذمّة العلم الأعلى، وهو علم ماقبل الطبيعة، وليس بيان «هل» البسيطة لموضوعات سائرالعلوم فيها، بل بيانها هناك. وامّا موضوع نفسه، فبيّن الآنيّة، وبيّن الهليّة البسيطة

وفي منظومتي في المنطق[4] الّتي في نيّتي اتمامها، ان ساعدني التوفيق، ذكرت المطالب بقولي: (نظم)

أسّ المطالب ثلاثة علم   مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم»

فما هو الشارح والحقيقي   وذو اشتباك مع «هل» انيق

و«هل» بسيطاً ومركّباً ثبت[5]   مبنية بسوءت ثمانياً حوت

اليه آلت ما فريق ثنا   مطلب «أيّ»[6] «أين» «كيف» «كم» «متى»

وفي كثير كان «ما هو» «لم هو»[7]   كما يكون «ما هو» «هل هو» انتبهوا

---

٤ شرح المنظومة، حاج ملاهادي سبزواري، ج ١، ص ١٨٣، تصحيح وتعليق استاد حسن حسن زاده آملي، بتحقيق مسعود طالبي، ط ١، نشر ناب. (م. ط)

٥ أي بسيطة، فيحلل «هل» بين الاثنين علا به، لاماهية له وبعد الثلاثة «هل» المركّبة. وامّا المثنية فتكون هلية عندها

٦. «أي» عند المشهور اى شي في جوهر الشيء، وأيّ شيء في عرضه. ومطلب «اين» مثل اين الشتري؟ واين العرش والكرسي؟ واين جنة ولدار الخماسين؟ وغيرها. ومطلب «كيف» مثل: كيف ملك النار؟ وغير ذلك، مما لاتحصى من كيفيات الاشياء، لان الكيفية مايقال في جواب «كيف هو» كما انّ الكمّية مايقال في جواب «كم هو» والماهيّة مايقال في جواب «ماهو» كمامر. ومطلب «كم» مثل معولات كم هي؟ والعمول كم هي؟ والشمس مقدارها لسطحي كم هو؟ الكم المنفصل اكثر شمولا من الكم المتصل ومطلب «متى» مثل ان اروح متى وجد؟ ومثل مايقول الجمهور القيامة متى هي؟ والعالم متى حدث؟ واكثر هذه ليس لها عموم، لانّ كثيراً من الاشياء، لا اين ومتى ولاكم مقداري لها، بل ولاعددي، كما في الموضوعات المادية. وما بيان اوله الى الأول، فلان ماحلا «أيّ» الاولى تؤول الى هل المركبة، واما «أيّ» الاولى اي، ايّ شيءٍ في جوهر الشيء، ومطلبه الفصل، فتؤول الى ما الحقيقيّة، لانّ مافي جوهره ذاتيّ له. والذاتي يقال في جواب «ماهو» بل هو عندي احق «بما هو» من الجنس، لان الفصل الحقيقي هو الصورة، و شيئية الشيء بصورته، والفصل الأخير، وكذا الصورة الأخيرة، جامع بوجوده لجميع ماتقدم عليه، من وجودات الاجناس والفصول السابقة «فهو وان تبدلت ذي عيناً».

٧ كما يقال الحكمة استكمال النفس الانسانية بتشبهه الاله، علماً وعملاً. والاولى للتخلق باخلاق الله، علما وعملا. والمنطق انه قانونية يوجب للعصمة عن الخطاء في الفكر. والنحو علم

---

٥ في النسخة (ما) يحصل (م.ط)

والاكتساف الاول يستتب — وفي وجودي اتحد المطالب[9]

بأحوال أواخر الكلم، لتعصمه عن الخطأ في اللفظ. وكما يقال: الفكر ترتيب امور معلومة للتأدي الى مجهول. والغاذية قوة تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي، ليخلف بدل ما يتحلل، والنامية قوة تزيد في أقطار الجسم، ليبلغ كمال النشو. وقس عليها. وتعريف التام ما يشتمل على العلل الاربع، فهذه الغايات والعلل، مطالب «لم هو» ذكرت في هذه التعاريف، والتعريف مطلب «ماهو».

٨- تلميح الى ما ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء، في مشاركة الحد والبرهان، بقوله: «انا كما لانطلب العلة بـ«لم» الا بعد مطلب «هل» كذلك لانطلب الحقيقة بـ«ما» الا بعد «هل» وعن كل واحد جواب، لكن الحقيقة من الجواب عن «ما» هوالجواب بالعلة الذاتية. وايضاً، فان العلة الذاتية مقومة للشيء. فهي اذن داخلة في الحد، في جواب «ماهو» فيتصور اذن ان تدخل في الجوابين، مثاله ان يقال: لم انكسف القمر؟ فتقول: لانه توسط بينه وبين الشمس الارض، فانمحى نوره. ثم يقال: ما كسوف القمر؟ فتقول: هوانمحاء نوره، لتوسط الارض، لكن هذا الحد الكامل للكسوف، لايكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان، بل حدين، أي لايكون جزء من مقدمة البرهان، بل جزئين. والذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان اولا، وهو الحد الاوسط، يكون في الحد محمولا بعد الاول. والذي يحمل في البرهان ثانياً، يكون في الحد محمولا اولا، لانك تقول في البرهان ان القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس. وكل مستضيئ من الشمس، يتوسط بينهما الارض، فانه ينمحي ضوءه. فينتج ان القمر ينمحي ضوئه. ثم تقول: والمنمحي ضوئه منكسف. فالقمر اذن منكسف. فأولاً، حمل التوسط، ثم الانمحاء، وفي الحد التام، تورد اولا الانمحاء، ثم التوسط، لانك تقول: انكساف القمر هوانمحاء ضوءه، لتوسط الارض بينه وبين الشمس.» انتهى كلامه

فهذا مثال حد العلة الفاعلية في حد. لان حد «لم هو» في «ماهو» قسمان، بحسب الفاعل والغاية. وامثلة الحد بالغاية قد مرت وتأتي. فاعلم ان هذه الحدود ثلاثة: حد هو مبدء البرهان، وحد* هو نتيجة البرهان، وحد كامل هو تمام البرهان. فان جمعت في حد الانكساف بين العلة والمعلول، بان تقول: الانكساف انمحاء نور القمر، بتوسط الارض بينه وبين الشمس، كان من الحد الكامل الذي هو تمام البرهان. وان اقتصرت على العلة، وقلت: هو توسط الارض بينه و بين الشمس، فهو حد مبدء البرهان. وان اقتصرت على المعلول، وقلت: هوانمحاء نور القمر، فهو حد نتيجة البرهان. وفي حد الغضب والبرهان عليه تقول: فلان يريد الانتقام. وكل من يريد الانتقام، يغلي دمه. ففلان يغلي دمه. ثم تقول: وكل من يغلي دمه، يغضب. ففلان يغضب. فان جمعت، في الحد

* سقط في النسخة (ما) هو. (م.ط)

و الماهية مشتقّة عن «ماهو»، و الياء للنسبة. **والذات و الحقيقة، أي كلّ واحد منهما، قيلت**[10] **عليها**، أي على الماهية، **مع وجودٍ خارجي**. فلايقال ذات العنقاء و حقيقتها، بل ماهيتها؛ فإن الماهية أعمّ منهما. لكن ربّما لايراعى هذا الفرق فيستعمل كلّ بمعنى.

وكلّها المعقول ثانياً[11] **عني**، إذ معلوم أنه ليس في الخارج أمر يحاذي كونه ماهية مطلقة، أو ذاتاً وحقيقة مطلقتين، وراء الماهية الخاصة أعني اللّون القابض لنور البصر.

وليست، أي الماهية، **إلّاهي من حيث هيه** — الهاء للسكت، كقوله تعالى: «وما أدريك ماهيه[12]» أي ليست كلّ ماهية من حيث نفسها إلّا نفسها، لاموجودة

الغضب، بين العلّة و المعلول، وقلت: الغضب غليان دم القلب، لإرادة الانتقام، فهو حدّ تامّ البرهان. وإن قلت: هو إرادة الانتقام، فهو حدّ مبدء البرهان. وإن قلت: هو غليان دم القلب، فهو حدّ نتيجة البرهان. وهذه المذكورات بيان مشاركة الحدّ والبرهان في الحدود، أي الحدّ الأول والحدّ الأخير والحدود الوسطى.

٩. أي «ماهو» في وجوده هو «هل هو»، و «ماهو» قبله هو «ما هو». أما الأول، فلأن الماهية في الوجود، هو الآنية، والماهية القائمة، خارجية عن الوجود الخاص، و بما هي الموجود، تتضمن الوجود الخاص عين حقيقته وماهيته، أي ما به هوهو هليّته. وأما الثاني، فلأن شيئية الشيء و جمعيته، تمامه لانقصه، فحقيقة كل وجود حقيقي وتمامه، هي الوجود المنبسط الذي هو علّة الحق تعالى لكل وجود ومشيته، فهو «التمّ» الفاعلي و «التّام» الغائي لكل وجود، وهو «ما» الحقيقية له، إذ المشوب لايخلو عن الصرف، والخاص لايخلو عن الحقيقة، سيّما أنّ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك. والنقص عدم، والنقص وجود بسيط.

١٠. وهو التفتازاني. لاحظ شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٩٩ وأيضاً شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٤٥. (م.ط).

١١. يعني أنّ هذه الثلاث ليست ذاتية للماهيات المخصوصة، لأنّ كونها ماهية مطلقة، أي مقولة في جواب «ماهو» نسبة خاصة الى السؤال، وهي من العرضيات لها، لامن الذاتيات. وكذا كون الذوات والحقائق، ذاتاً و حقيقة، هو باعتبار الوجود معها والوجود زائد، واعتباره معها طارٍ عليها. ولو كانت هذه ذاتية، لذكرت في حدودها التامة، مثل أن يقال: الانسان ماهية و ذات و حقيقة حيوان ناطق. ثم إنه بعدما علمت أنها ليست ذاتية بل عرضية، فاعلم أنه ليس لها عين في الخارج المحمول، لاعني المحمول بالضميمة، كما هنا ومفهوم ثبت كونها معقولات ثانية فلسفية

١٢. القارعة ١٠١/١٠.

ولامعدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا كلية ولا جزئية ولا غيرها. فكما أنّ الوجود والعدم ليس أحدهما عين الآخر ولا جزءه، بل الوجود وجود والعدم عدم، كذلك كلّ واحد منها بالنسبة الى السواد، مثلاً.

مرتبةً — مفعول فيه متعلق بعده — نقائض منتفيه. و ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، لأنّ معناه أنّ كلّ واحد منها ليس عيناً للماهية ولا جزءاً منها، وإن لم يخل عن أحدهما في الواقع[١٣]، على أنّ نقيض الكتابة[١٤] في المرتبة عدم الكتابة في المرتبة، على أن يكون الظرف[١٥] قيداً للمنفيّ[١٦] لا للنفي، كما قال: والكون، أي كون شيء، في تلك المرتبة انتفا المقيّد — بالاضافة — نقيضه، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، دون انتفا مقيّد — بالتوصيف[١٧] — فإذا كذب ثبوت الصفة في تلك المرتبة، صدق سلب الصفة[١٨] التي[١٩] في

١٣. وخلو شيء عن نقيضيه في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنما المستحيل خلوه في الواقع لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة. لا يقال: مرتبة من مراتب الواقع هي الواقع فالرفع في الواقع؛ لأنا نقول: رفع الطبيعة إنما هو بارتفاع جميع الأفراد فيصدق الرفع المذكور إذا كان عن جميع مراتب الواقع (ح. ح)

١٤. أي نقيض وجود شيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بأن يكون المرتبة ظرفًا للمنفي لا للنفي (ح. ح)

١٥. أي في المرتبة. (ح. ح)

١٦. أي قيد للكتابة لا للعدم. فانظر الى أول المرحلة الرابعة من الأسفار (ج ١ — ط ١ — ص ١١٢) و راجع لمزيد الايضاح الى أول الفصل التاسع من المرحلة التاسعة من الأسفار أيضا (ج ١ — ط ١ — ص ٢٦٨). (ح. ح)

١٧. والصواب بالوصف لأنّ التوصيف لم يجئ في لغة العرب. (ح. ح)

١٨. لكن الصدق أعمّ من الصدق الذاتي، وليس منحصراً فيه. ولذا قلنا: وإن كذب... فالوجود، مثلاً، الذي في المرتبة، مسلوب، وسلب ذلك الوجود المقيّد صادق، لأنّ ذلك السلب نقيضه، لكن صدقه بنحو المساوقة والاستصحاب على المرتبة، لا بنحو الذاتية. وأمّا إطلاق «الصفة» في الثاني، لأنّ سلب مطلقها ليس في المرتبة بنحو الذاتية.

١٩. أي في الصورة الأولى بالتي وهي صفة للصفة، وفي الثانية بالذي وهو صفة للسلب. (ح. ح)

تلك المرتبة، لأنّه نقيضه، وإن كذب أيضاً سلب الصفة الذي في تلك المرتبة إذ ليس نقيضه. فإنّهما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا ليسا نقيضين.

وقدّم من سلباً على الحيثيّة[20] فقال: «ليس الإنسان، من حيث هو إنسان، بكاتب ولا لاكاتب، وبواحد ولا لاواحد» وهكذا. لأن يقال: «الإنسان، من حيث هو، ليس بكذا وكذا»، حتى يعمّ السلب، لأجل التقديم، عارض الحيثيّة نفسها[21].

---

٢٠. حتى تصير الحيثية حرةً من الحمول وتوضيحه أنّ البون لبعيد بين قولنا ليس الإنسان من حيث هو موجود ولا معدوم و بكاتب ولا لاكاتب أنّ الإنسان ليس له الوجود الخاص ولا الكتابة أي بأن يكون حيثية الوجود او الكتابة حيثية الإنسان ويكون الوجود أو الكتابة عيناً أو جزءاً وإن لم يخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقة بينهما.

وفي الأسفار: «الماهية بما هي ماهية أي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية، ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل أن الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب بأنه ليس من حيث هو موجوداً و لامعدوماً ولا غيرهما من العوارض بمعنى أنه شيئاً منها ليس نفسه ولا داخلاً فيه وإن لم يخل حالياً عن شيء منها أو نقيضها في نفس الأمر...» (ج ١ – ط ١ – ص ١١٢).

وصاحب الأسفار في قوله «ولو سئل بطرفي النقيض ...» ناظر الى عبارة الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء «فإن سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلاً هل الفرسية الف أو ليست بألف؟ لم يكن الجواب إلا السلب لأيّ شيء كان، ليس على أن السلب بعد من حيث بل على أنه قبل من حيث...» (ط ١ – ج ٢ – ص ٣٩٣)؛ وإلى عبارة المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد حيث قال «وهي —أي الماهية— من حيث هي ليست إلّا هي، ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لابعدها».

وليراجع المريد لمزيد التوضيح إلى المسألة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الأول من كشف المراد (ص ٨٦ بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه)، وإلى الفصل الثاني من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار (ج ١ – ط ١ – ص ٣٨)، وإلى الفصل الأول من المرحلة الرابعة من الأسفار أيضاً (ج ١ – ط ١ – ص ١١٢)، وإلى تعليقات صاحب الأسفار على إلهيات الشفاء (ط ١ – ص ١٨٢). (ح.ح)

٢١. أي يكفي في عروضه نفس تقرّره الاعتباري، ونفس شيئيّته الماهية، من غير اشتراط بتقدمها —

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولایختص بعارض وجودها. بیان ذلك: أنّ للماهیة، بالقیاس الی عوارضها، حالتین: احدیها عدم الاتّصاف به ولابنقیضها، حین احد الماهیة من حیث هي، كما في العوارض التي تعرضها بشرط الوجود، كالكتابة، والحركة، ونحوها. والاخری الاتّصاف بها، حین ما احدت كذلك، كما في العوارض الّتي تلحقها مع الوجود، لابشرط الوجود، كالوجود، و وحدة[٢٢]، والامكان، ونحوها. فالماهیة، بالقیاس الی عوارض الوجود، تخلو عن الطرفین في مرتبة من نفس الأمر، وهي مرتبة ذاتها، واما بالقیاس الی عوارض نفسها، فانّها، وان لم تخل عن احد الطرفین، لكن لیست حیثیّة نفسها حیثیّة ذلك العارض. فالتقدیم الذي شرطوه انّما هو بالقیاس الی عارض الماهیة نفسها، اذ الخلوّ عن عارض الوجود وعن مقابله جائز. فاذا قلت: «الانسان من حیث هو[٢٣] لیس بموجود»، یصیر الحیثیّة جزء الموضوع، لامن ثمة العموم، فلایتوجه النفي الی الوجود بنحو خاص، أي وجود یكون عیناً أو جزءً له، بل الی الوجود مطلقاً، فیلزم ان یكون الانسان، من حیث هو، أي نفسه، خالیاً عن الوجود مطلقا، ومن نفسه. وهو باطل، بخلاف ما اذا قلت بالعكس[٢٤] فافهم. ه، أي بالتقدیم او بالسلب، الوجود ذا التّقیید، أي لیس الانسان، في مرتبة ذاته موجوداً من حیث هو، بأن یكون عیناً أو جزء له، لا مطلقه، أي مطلق الوجود، ولو بنحو الاتّصاف من قبل الغیر. والأحدیة — مؤكّد بالنون الخفیفة — مثلاً، فاخره في الوحدة فقدّم السّلب وانف الوحدة الّتي من حیث نفس الماهیة لامطلقها، وهكذا. وقد یقال في فائدة تقدیم السّلب

بالوجود، بخلاف العارض الثاني.

٢٢. أي مفهومها.

٢٣. أي نفسه اشارة الی ان الحیثیة اطلاقیة، وهو في قوة ان یقال: الانسان نفسه كذا.

٢٤. قال بعض الاعاظم: لایسلزم في لعام. وفیمز انّ زیادة الوجود علی الماهیة انّما هي في التصوّر، لانّي خارج الذهن. فتذكّر.

غير ذلك [25]. وما ذكرنا أولى.

والسبب في قولك: «الماهية ليست من حيث هي كذا»، جعله سالباً محصّلاً لاموجباً معدولاً[26]، حتى يقتضي وجود الموضوع، اذ في ملاحظة الماهية من حيث هي لاوجود بعد. ولا اقتضاء شيء ليس اقتضاء ما قابله، أي مقابله، حتى يتوهم انّ الماهية، اذا لم تكن في مرتبة ذاتها موجودة، فهي فيها معدومة. واذا لم تكن واحدة، كانت كثيرة وهكذا.

٢٥ قيل ان التقديم لحرف السلب على الحيثية، ولو أخر، صارت موجبة معدولة، فتقتضي وجود الموضوع والمرتبة خالية عن الوجود، اذ ليس عينا ولاجزءا للماهية. واما كان ما ذكره اولى، لأن الفارق بين العدول والتحصيل هو القصد بأن يعتبر الربط سلب او سلب الربط، لا بالتقديم والتأخير، وان اعتبرنا السلب التحصيلي، كما قلنا «والسلب جعله...»

٢٦ قد تقدم آنفاً اذا سُئلنا عن الانسان بطرفي النقيض فقيل مثلاً هل الانسان الف أم ليس بالف كان الجواب دائماً بالسلب على أن يكون قبل من حيث لابعد من حيث، فنقول: الانسان ليس من حيث هو انسان الفاً، ولانقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفاً، لأن الانسان ليس هو من حيث هو انسان بألف ولاغير الف لأن الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي، وقضية الانسان من حيث هو انسان ليس الفاً في حكم الايجاب العدولي ومعناه الانسان من حيث هو لا الف، أي هو شيء وذلك الشيء هو لا الف فيقتضي وجود الموضوع، وهذا ليس بصحيح لانه ليس لانفسه والاجزاءه ولا لا الف معاً ثابتاً له وهو كما انه ليس الف ليس بلا الف ايضاً. وليراجع المزيد لتوضيح المقام الى أول الفصل التاسع من المنهج الثاني من اول الاسفار (ج ١ ص ٣٧ ط ١). (ح ح)

[۳۱]

غرر في اعتبارات الماهية

مخلوطة مطلقة مجرّدة   عند اعتباراتٍ عليها موردة

من لابشرطٍ وكذا بشرط شيءْ   ومعنيي بشرط لا استمع إليَّ

فأوّل حذف جميع ما عدا   والثان كالحيوان جزءاً قد بدا

ولا بشرطٍ كان لاثنين نُمي   من أوّل قسمٍ وثانٍ مقسمِ

وهو بكلّيٍّ طبيعيٍّ وصِف   وكونه من كون قسميه كشف

وشخصه واسطة العروض له   كالجنس حيث الفصل جا محصّله

ذو الكون ذات ما له الكلّيّة   ذهناً فحسب وهي المهيّة

إن جزء فردٍ تصفه التعقّل   يعني وإلّا لزم التسلسل

ليس الطبيعيُّ مع الأفراد   كالأب بل آبا مع الأولاد

[٣١]

عروض اعتبارات الماهية[١]

التي لاتخلو عنها ماهية من الماهيات، بل تجري في الوجود، عند أهل الذوق[٢] .

---

١ قد استوفينا البحث عن اقسام الكلي من المخلوطة والمطلقة والمجردة، مع مسائل أخرى حولها في «الدرر الدراري على نظم اللآلي» (ج ١، ص ١٣٠ — الى ص ١٤٩) فراجع. (ح. ح)

٢ مثل ماقالوا: حقيقة الوجود، اذا اخذت بشرط ان لايكون معها شيء من الاسماء والصفات، فهي المرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاشياء. واذا اخذت بشرط الاسماء والصفات، فهي المرتبة الواحدية المدلولة لاسم الجلالة، وهو الله. واذا اخذت لابشرط شيء، فهي الهوية السارية في كل شيء. ومرادهم من الاسماء والصفات مفاهيمها، دون حقائقها فان حقائقها حقيقة الوجود، فيكون المشترط الشيء بنفسه، اذ حقيقة الوجود هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والعشق والنور وغيرها من الكمالات، ولهذا سرت هذه، بسريان الوجود فكانت الاشياء حية شاعرة مريدة عاشقة مبدءها، كما قال تعالى: «سبح لله ما في السموات والارض» وقال: «وان من شيء الا يسبح بحمده» والتسبيح تنزيه عن النقائص، وهو فرع الشعور بكمال المسبح به. والسبب في انه لايدعن اكثر العقول بكون الوجود، اينما تحقق، هو عين الحيوة والعلم والارادة وغيرها من الكمالات، انه اذا سمعوا الوجود، فهموا منه مفهومه العام البديهي وهذا المفهوم خال عنها، بل يخالف مفهوماتها. واما العقول المتألهة، فليس كذلك، بل ترتقي الى معرفة حقيقة الوجود البسيط المبسوط. وانت، اذا رددت الاذعان التام، عند وصف الوجود بما ذكر، لاتقف في مقام الفرق، ومقام فرق الفرق من العقول ايضاً واصعد بذهنك الى المراتب العالية منه، كوجودات الارواح الصافية والارواح المرسلة، حتى ترى ان اتصافها، فضلاً عن المرسلة، بوجودها عين العلم، وغيره من الكمالات، بل ليست النفس الناطقة القدسية، الا الوجود، عند المحققين. فقد حقق ان علمها بذاتها حضوري، ليس الا ذاتها فوجودها علم و عالم و معلوم وكذا ارادة وعشق بذاتها بذاتها و مرادية ماسواها و

وقد اقتفينا عن أثرهم في كثير من المواضع[4]. «فالماهية، مخلوطة ومطلقة[5] ومجرّدة عند اعتبارات عليها» أي على الماهية، «موردة من» بحسب الاعتبارات «لا بشرط» ناظر إلى المطلقة، «وكذا بشرط شيء» ناظر إلى المخلوطة، «ومعنى بشرط لا» ناظر إلى المجرّدة، «استمع إليّ. فأوّل[6]»، أي أوّل معنى بشرط لا، «حذف جميع ما عدا»، حتى الوجود خارجاً أو ذهناً. وهذا هو المستعمل في مباحث الماهية، مقابلاً للمطلقة والمخلوطة. وحيث اعتبر تجرّده عن جميع ما عداه، فلا وجود للماهية المجرّدة في الذهن فضلاً عن الخارج.

فإن قلت: فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية؟ قلت: هذا نظير شبهة

مشوبة، منطوية في مراديّة ذاتها لذاتها، ومشوبة ذاتها لذاتها

وأيضاً، إنّ الوجود وحدة جمعية وتشخّص بحتة ونور وقدرة وإشراق على الغير، وعند ذلك، كلّ ذلك، في الغني والمعلول قائم بالذات، وفي الواجب تعالى قيّوم بالذات. ولا تعدّد إلا في مفاهيمها. وهذا هو المعنى المشترك في مقام آخر. وإنّ كثيراً من المتكلّمين، بل بعضاً من الحكماء الإلهيين، وإن ظنّوا أنّ الواجب بالذات بمعنى لا ماهية له، بل هو وجود بحت، فقد أوهمهم أنّ الوجود المعنى. فقالوا: الوجود معلوم بالبداهة، وحقيقة الواجب تعالى مجهولة. والحال أنّ ما عبّر به حقيقة الوجود الذي هو عين الأعيان وحاقّ الواقع الذي وجود العارف الذي عرف حاله فقد وجد المفهوم عنه

٣ مشارق الدراري (شرح تائية ابن فارض) سعيد فرغاني، ص ١٤ إلى ٣٤، تصحيح وتعليق سيد جلال الدين آشتياني، ط، دانشگاه مشهد. (م. ط)

٤ الأسفار، ج ٦، ص ٢٤٨ و ج ٦، ص ١٢٤ (م. ط)

٥ أي الماهية المطلقة لا أنّ المقسم يعتبر لا من حيث كونها مطلقة حتى يلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، والماهية المطلقة التي تكون قسماً منها بنظر إلى الفعل من حيث كونها مطلقة وبشرط الإطلاق، ولا شكّ أنّ الأوّل أي المقسم أعمّ من الثاني أي القسم وهو الماهية بشرط الإطلاق، فهذا نظير مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق والمقيد، ونظير الوجود الصمدي والوجود العام المنبسط المعبّر بالصادر الأوّل، القيد يفيد العموم والإطلاق والوجود الصمدي تعالى شأنه مطلق عن هذا القيد فافهم، فتحقّق الفرق بين معنى اللابشرط المقسمي وبين اللابشرط القسمي. (ح. ح)

٦ لو قال: «فالأوّل» كان أولى كما لا يخفى. (ح. ح)

المعدوم المطلق، وتقسيم الموجود الى الثابت في الذهن ولا ثابت فيه. وقد مرّ دفعها؛ فتذكر[7]. والثاني من معنى بشرط لا أن توجد الماهية وحدها بحيث، لو قارنها شيء، اعتبر لا من حيث هو داخل فيها، بل من حيث هو أمر زائد عليها، وقد حصل منها مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار، كالحيوان مأخوذاً مادة وجزءاً فقد بدا.

---

٧ فإن المجردة وإن كانت مخلوطة بالحمل الشائع، إلا أنها مجردة بالحمل الأولي.

٨ لا يقال: إن المفهوم المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شيء أصلاً زائداً كان أو غير زائد، وحينئذ يكون القول بكونه جزءاً ومتقدماً ـ هو زائد عليه تناقض لأن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره؛ لأنا نقول: إن المراد من المأخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية أي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر حتى لو انضم اليه شيء صار ماهية أخرى غير الأولى هي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف المأخوذ لا بشرط فإنه ماهية ناقصة تحتاج الى متمم ولا ينافي ذلك كونه جزءاً له ـ أي للمجموع ـ وما يرد عليه لأن المجموع ماهية أخرى. (ح ح)

٩. في الفصل الثاني من المقصد الأول من شرح القوشجي على التجريد: «الأجزاء المحمولة للماهية إذا قيس بعضها مع بعض فها هنا أيضاً اعتبارات ثلاثة فالحيوان مثلاً قد يوجد تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من أنواعه، وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءاً له، وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولاً عليه، وليس معنى أخذه بشرط شيء أن يوجد بشرط أي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلاً، بل معناه أن يؤخذ بشرط أن يدخل فيه ما من شأنه أن يدخل فيه ويحصّله. وبيانه أن الحيوان ماهية مبهمة لا تتعين ولا تتحصّل إلا بفصل منضم إليه فيحصّله ويكمّله ويعيّنه فيكون ذلك الفصل داخلاً فيه من حيث إنه متحصل ومتعين فإذا أخذ من حيث إنه دخل فيه ما يحصّله ويعيّنه فيقال هو مأخوذ بشرط شيء، ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الإنسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى أخذه هذا بشرط لا شيء أنه يكون مجرداً عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه أن يوجد من حيث إنه قد انضم إليه أمر خارج عنه وقد حصل منهما أمر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءاً له وجزء الشيء من حيث إنه جزء له لا يكون محمولاً عليه مواطأة إذ لا يصح أن يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فالفرق في هذين الاعتبارين للحيوان من أخذ شيء معه هي في الأول أعني أخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت، وفي الثاني أعني أخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه؛ وأما أخذ

كما قال الشيخ: «إنّ الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء، بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كلّما يقارنه زائداً عليه، فيكون جزءً لذلك المجموع، مادّة له، متقدّماً عليه في الوجودين[١٠]، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتّحاد في الوجود. وقد تؤخذ لا بشرط، بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده، بأن يقترن مع شيء آخر، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده»[١١]. والماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة[١٢] بنفسها في الواقع، بل يكون

الحيوان لا بشرط شيء فهو أن يعتبر من حيث هو من غير أن يتعرض لشيء آخر أي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث إنه خارج عنه منضم إليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحاً لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولاً على الأنواع المندرجة تحته، وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الأجزاء المحمولة للماهيات.» (ص ٨٦ – ط الحجرى ١–) وإن شئت فراجع إلى مير داماد في نظم اللآلي (ج ١ – ص ١٥٦ – ١٦٢)، وإلى آخر النهج الأول من شرح المحقق الطوسي على الإشارات (ص ٢٥ – ط الشيخ رضا)، وإلى شرح القطب على المطالع في المنطق (ص ٩٢ من الطبع الرحلي الأعلى). (ح ح)

١٠. ربما يقال: إن المادة من الأجزاء الخارجية، فلا تتقدم إلّا في الوجود الخارجي، لا الوجود الذهني، والجواب إن ذلك من جهة أن تصوّر النوع، كالإنسان، لا يتمّ إلّا بتصوّر جنسه وفصله وذات الجنس والمادة واحدة، ولا تغاير إلّا باعتبار أخذها لا بشرط وبشرط لا. وأيضاً، التحديد بالأجزاء الخارجية جائز، كتحديد الإنسان بأنه بدن ونفس، والتحديد ليس إلّا التصور العقلي.

١١. الإلهيات الشفاء، ج ١، ص ٢٠٤ شوارق الإلهام ج ١، ص ١٤٩ وكذا في شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٧٦ وهكذا في الأسفار، ج ٢ ص ١٨. (م، ط)

١٢. اعلم أن إبهام الجنس وعدم تحصّله، ليس باعتبار ماهيته بما هي مفهوم، لا من حيث التحقق، لأن مفهومه متعيّن، لا إبهام فيه، وليس تعيّن مفهومه بالفصل، وإلّا لكان المقسّم مقوّماً؛ ولا باعتبار أنه ماهية ناقصة، فإنه بعض الماهية، لأنّ الفصل أيضاً بعض الماهية والماهية التامّة إنّما هي النوع. بل إبهامه من حيث التحقق، لأنّ وجوده وجودات، وله من حيث التحقق أطوار، وهي وجودات فصوله المقسّمة، فهو متعدد فيها. ولذا يقال: إنّه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق. والقول الحمل، والحمل هو الاتّحاد في الوجود. فالوجود ينسب إلى الفصل أولاً، وإلى الجنس ثانياً. فالحيوان الجسمي،

أمراً محتملاً لمقوليته على أشياء مختلفة الذوات[13]. وإنما تتحصّل بما ينضاف إليها، فيتحصّص به، ويصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً[14]. والمنضاف إليه الذي قوّمه وجعله أحد تلك الأشياء فصلاً. وقد تكون متحصّلة[15] في ذاتها[16]، غير محصّلة

وهو لا بشرط، يحمل على الحيوان وحده، وهو المأخوذ بشرط لا، وعلى الحيوان المأخوذ بشرط شيء، وهو النوع، وعلى الفصل.

١٣. فالجنس بما هو جنس لا يمكن للعقل الإشارة إليه بنحو الاستقلال إلا على أنه كان الأمر الدائر والمردد بين الماهيات التامة التي هي للأنواع. (ح. ح)

١٤. فالحيوان مثلاً إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن اقترن به الناطق مثلاً صار المجموع شيئاً مركباً من الحيوان والناطق ولا يحمل عليه حيوان كان مادة، وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متحصلاً به كان نوعاً، وإذا أخذ لا بشرط أن يكون مع شيء وأن لا يكون كان جنساً، فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه في الوجود، والثاني نفسه، والثالث جنسه والجنس الأول أيضاً فيكون محمولاً ولا يكون جزءاً وما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلاً منهما يقع جزءاً من حده ضرورة أنه لابد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدماً على النوع في العقل بالطبع، وأما بحسب الخارج فيكون متأخراً عنه لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلاً في الخارج لم يعقل له شيء يعمّه وغيره كالجنس، وشيء يخصّه ويحصّله ويصيّره هو هو بالفعل كالفصل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء. (ح. ح)

١٥. أي لأنها متحصلة بانضياف الفصول. (ح. ح)

١٦. وهي النوع ربما يقال إنه، كما أن الجنس مبهم، بكونه محمولاً على أشياء مختلفة الحقائق، كذلك النوع، لكونه مقولاً على أشخاص مختلفة بهويات كثيرة بالعدد. فكيف يكون الجنس غير محصّل والنوع متحصلاً؟

والجواب أن العبرة في التحصّل والإبهام، بالإشارة العقلية. فالنوع متحصّل، لأنه ماهية تامة في العقل بلا أعراضه وضمائمه، لم يبق له تحصّل منتظر، لا باعتبار الوجودات الخارجية والإشارة الحسية. وهذا بانضمام الأعراض الخاصة، بخلاف الجنس. فإن وجوده مضمن في وجود النوع، حتى في وجوده العقلي. وليس مشاراً إليه بعقل، لا بنحو الاستهلاك في وجود النوع مطلقاً. وهذا ظهر في أجناس البسائط الخارجية، كالكم والكيف وغيرهما، إذ في المركبات الخارجية، توجد أجناسها وفصولها مواد وصوراً. فيختلط خلط مرتبتي جنسيتها وإذا أخذ العقل جنس

باعتبار اتصاف أمور بها.

ولا بشرط أيضاً كان لا بشرط شيء من ... بيان هنا أوّل قسم، وهو مقيّد باللابشرطيّة و من ثاني مقسمٌ[17] للأوّل وللآخرين، وهو غير مقيّد بشيء، ولو باللابشرطيّة، فهو كمطلق الوجود المقسم في الوجود المطلق والوجود المقيّد. وهو، أي الثاني[18]، بكلّي طبيعيّ وصف، لا الأوّل، كما وقع في بعض العبارات[19]؛ لأنّه أمر عقليّ،

الساقط فقط، فهو حكمه ما هو مفهوم، أو ما هو مادّة عقليّة، لا ما هو حسّي

وهيهنا وجه آخر، وهو أنّ النوع المتخصّص مجرّد عن العوارض المادّية، من الأوضاع والجهات والأمكنة والأوقات ونحوها، في عالم العقول، في نشأة الإبداع، إذ هذه الموجودات لطيفة، أرباب ذات عناية بها بإذن الله تعالى، بخلاف الحسّ، إذ وجوده هناك أيضاً نحو الانحصار في النوع الجبروتي.

١٧ و بعبارة أخرى المقسم هو اعتبار الماهية مع عدم التعرض إلى شيء من القيود الخارجة عن نفس الماهية سواء كان القيد وجود الشيء أو عدمه أو عدم التعرض لشيء منها و بعبارة أخرى يكون المقسم هي الماهية لابشرط من غير التفات إلى أنها تكون لابشرط ويكون القسم هي الماهية لابشرط مع الالتفات إلى أنها تكون لابشرط، وقد تقدم بيانه آنفاً (ح ح)

١٨ والكلي الطبيعي هو المقسم لأن المقسم لاعتبار طبيعة من الطبائع ملحوظة في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماعداها

وفي أول حاشية الشفاء «ان الكلي يقال على وجوه ثلاثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه محمول بالفعل على كثيرين مثل الانسان؛ ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزاً ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل؛ ويقال كلي للمعنى الذي لايمنع نفس تصوره أن يقال على كثيرين، و يجب أن يكون الكلي المستعمل في المنطق وما أشبهه هو هذا» (ج ٢ - ط ١ - ص ٣٩٣) انتهى ملخصاً. (ح ح)

١٩ اعلم أن الكلي الطبيعي هو الماهية اللابشرط التي تكون مقسماً للماهية بشرط لا وبشرط شيء ولابشرط، وهو الطبيعة التي عروض الكلية والجزئية بل اذا عرضته الكلية المنطقية في موطن الذهن يصير كلياً، واذا وجد في الخارج محفوفاً بالعوارض المشخصة يصير جزئياً. واطلاق الكلي على الطبيعي باعتبار مايؤول اليه كقوله عصرت خمراً. و يفهم من كلام بعض أن الكلي الطبيعي هو اللابشرط القسمي وهو خلاف التحقيق إذ اللابشرط القسمي يكون مقيداً بالاطلاق واللابشرطية

لا وجود له في الخارج، وكونه، أي وجوده من كون، أي وجود، قسمه، أعني الماهية بشرط شيء[١٩] والماهية بشرط لا بالمعنى الثاني، فإنه الفرد، وخصوصاً الثانية، موجودة، كشف. وكيف يكون قسم الشيء موجوداً ومقسمه غير موجود، والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد، وبينهما الحمل مواطأة، وهو الاتحاد في الوجود؟ وهذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعي أولى وأخف مؤنة مما هو المشهور من أنه جزء المتشخص[٢١]، والشخص موجود، وجزء الموجود موجود، كما لا يخفى على الفطن العارف بالحقائق.

ولمّا ذكرنا أنّ الطبيعي موجود، وهو ماهية وهي موجودة بالعرض، والوجود واسطة في العروض، فلنثبت أيضاً واسطة في الثبوت[٢٢] ونبيّن أنّ الطبيعيّ

سيكون في الذهن، وكلام التفتازاني في تهذيب المنطق مشعر بها إذ قال: «مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً، ومعروضه طبيعياً، والمجموع عقلياً» والفرق بين الكلي العقلي المشهور وبين الكلي الطبيعي الذي قاله التفتازاني في التهذيب في غاية الدقة والغموض، ويستفاد من كلمات صدر المتألهين في كتبه وعباراته من جملتها ما قاله في تعليقه على شرح حكمة الإشراق «المراد بالمعنى العام هاهنا ما يعتبر فيه العموم والكلية سواء كان على وجه الدخول كما في الكلي العقلي، أو على وجه العروض كما في الكلي الطبيعي باصطلاح المنطقيين، أما الأول فلا شبهة في كونه غير موجود في الخارج، وأما الكلي بالمعنى الثاني أي الموصوف بالكلية فهو أيضاً كذلك، وأما الكلي الطبيعي بمعنى الماهية من حيث هي هي بلا اشتراط عموم وخصوص ولا اشتراط عدمها أيضاً ففي وجوده وعدمه خلاف»، وقد تقدم في المثالي الخلاف في وجود الكلي الطبيعي هل هو منتف عن الأعيان رأساً أو موجود (ج ١ – ص ١٣٤) فتدبر. (ح.ح)

٢٠. وقد تقرر انه صح على الفرد، صح على الطبيعة، بل هنا صفة واحدة.

٢١. ممنوع، إذ متى جزء في الخارج كيف ومن عنوان الجزء وعنوان الحمل المعتبر في الطبيعي مطلقاً متنافيان؟ وما قلنا «أولى» الى الصواب، إذ يمكن حمله على الجزء التحليلي كما سيأتي، فإن مفهوم النوع جزء ماهية الشخص فإن ماهيته، بما هو شخص مفهوم النوع، مع العوارض المشخصة، ومفهومي الجنس والفصل جزء احدا النوع وما الوجود، فوجود الجميع واحد وحملها واحد

٢٢. قد يقال واسطة في الثبوت، أي لا واسطة في الإثبات وقد يقال واسطة في الثبوت، أي لا في

موجود بالعرض. وتشخصه واسطة العروض له، في باب اتصافه بالوجود، فانّ التشخص هوالوجود في الحقيقة. وقد علمت انّ التحقق للوجود أوّلاً وبالذات، وللماهية ثانياً وبالعرض.

ولمّا ذكر أنّ التشخص واسطة في العروض، وهي أن يكون مناطاً لاتّصاف ذي الواسطة بشيء بالعرض[٢٣]، واتّصاف نفسها به بالذات، وكانت على أنحاء، وفي بعضها صحّة السلب[٢٤] ظاهرة، كما في حركة السفينة وحركة جالسها، وفي بعضها خفية، كما في أبيضية الجسم وأبيضية البياض، وفي بعضها أخفى[٢٥]، كالجنس، في باب التحصّل، حيث تحصّل بالفصل جاء، ذلك الفصل، عطله، أي عطّلاً لذلك الجنس، حيث انّه لامرتبة له في التحقق يكون فيها خالياً عن تحقق الفصل، لفناء كلّ جنس في فصله، ولاسيما في البسائط، وكل مبهم في معيّنه، اشرنا الى أنّ الواسطة في العروض في الطبيعي وتشخصه، والماهية ووجودها من هذا القبيل فصحّة سلب التحقق والتحصّل عنه بالنظر الدقيق البرهاني[٢٦]، بل بمعاينة من الذوق العرفاني. وامّا بعد الشرك، فالتحقق لذي الواسطة عنه حقيقي، وصحة السلب منفيه،

العروض. وهي المرادة هنا. وهي التي قد لاتتصف بما فيه الوساطة، مع اتصاف ذي الواسطة به، في الحقيقة، مطلقا، كما سيأتي في اول الربوبيات.

٢٣. أي بالمجاز العقلي.

٢٤. أي سلب ما فيه الوساطة عن ذي الواسطة.

٢٥. بحيث يرى انّه لا اتصاف بما فيه بالحقيقة. وهذا الظهور والخفاء والشدة، يدور مدار شدة الارتباط، بحيث يصير كاتحاد اللامتحصل مع المتحصل.

٢٦. فصحّة سلب الوجود عن الكلّي الطبيعي، صحيحة. وثبوت الوجود له، كان أن يكون بالحقيقة. فالكلّي الطبيعي موجود بحكم العقل الفكري. وهذا حقيقة عقلية، عند عرفي. وبهذا يمكن التوفيق بين قولي المثبت والنافي: انّ الطبيعي موجود بواسطة في العروض، وغير موجود، لصحّة سلب الوجود، وان كانت هذه الصحة الخفي والخاصة الى زيادة تدقيق واعانة مدقق رشيق

لأنّ بقاء الماهية في الوجود[27] أشدّ من بقاء الجنس في فصله، فتحقّقها به أشدّ من تحقّقه به.

ذو الكون، أي ذو الوجود ذات ما له الكليّة ذهناً فحسب، وهي، أي الذات، **الماهية،** يعني المحكوم بالوجود ذات الكلّي الطبيعي ونفس الطبيعة التي عرضها الكليّة في الذهن. ومعلوم أنّ الكلّي الطبيعي نفس المعروض، والماهية التي هي لا كليّة ولا جزئيّة.

إن جزء فرد نصفه، أي إن نسمّ الطبيعي أنّه جزء فرده، مثل ما يقال: الكلّي جزء الفرد الموجود، **التحليل نعني،** أي نقصد منه الجزء التحليلي، لا الخارجي. **وإلّا لزم التسلسل،** لأنّه إذا كان جزءاً خارجياً، كان له وجود، وللشخص وجود. ثمّ إذا كان موجوداً كان شخصاً، إذ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فينقل الكلام إليه، والطبيعي جزء منه، كما هو المفروض، فكان شخصاً، وهكذا.

ليس الطبيعيّ مع الأفراد كالأب الواحد مع أولاد متعدّدة، كما زعمه الرجل

٢٧. ما أشبه هذا بقول العرفاء: إذا جاوز الشيء حدّه، انعكس ضدّه، فلو كان للماهية التي هي الكلّي الطبيعي فرد حقيقي بذاتها، كتشخّصه للوجود الذي هو التشخّص الحقيقي، كان هو عينها، لكنّه باطل. فالتحقّق الذي للوجود بالذات، يكون تحقّقاً لها بالعرض، لأنّ حكم المغني* عنه، ينسحب على الفاني. وبذا يقال: العارف اتّحاد بلا متحصّل واستحصل وعاد لديهم ولديه. وبالجملة، هذا سبيل القصد** في القول بوجود الكلّي الطبيعي. ومنهم من أفرط فقال بوجوده بالذات وهم القائلون بأصالة الماهية. ومنهم من فرّط فيه ونفاه مطلقاً. ومنهم من قال بوجوده بالعرض، لكن لا على الوجه اللطيف الذي قلنا في معنى ما بالعرض، بل كاتّصاف الجالس في السفينة بالحركة العرضية. ومنهم من قال إنّ وجود الكلّي الطبيعي هو وجود ربّ النوع. ومنهم من يقول بوجوده كما ظنّه الهمداني. والكلّ مزيّفة.

* في النسخة (ن) النفس. (م.ط)

** في النسخة (ن) القصة. (م.ط)

الهمداني[28] الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان، ونقل عنه أنه كان يقول أن الطبيعي واحد بالعدد، ومع ذلك موجود في جميع الأفراد، ويتصف بالأضداد، وشنّع عليه الشيخ، وقدح في مذهبه، بل مثله كمثل أب مع الأولاد[29]، كما جعلنا اتحاده مع الأفراد.

---

٢٨ تقدم تحقيق البحث عنه في «نثر الدرر على نظم اللآلي» (ج ١ – ص ١٤٦ - ١٤٩) (ح ح)

٢٩ كونه كالآباء باعتبار حصصه فإنه يتعدد الحصص بتعدد الأفراد إذ الحصة هي الكلي مضافًا إلى الشخص أو الصنف والنوع، وقد أومئ إلى هذا المحقق الأصفهاني الكمباني رضوان الله تعالى عليه في تعليقته على الكفاية (ص ٣٤ ط ١) وقد تقدم البحث عن الحصة وتحقيقنا فيها في آخر «غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها». (ح ح)

[٣٢]

غرر في بعض أحكام أجزاء الماهية

جنس وفصل لا بشرط حملا ... مادة وصورة بشرط لا
في الجسم ما خارجيتان في ... أعراضه عقليتان فاقتفي
إذ ما به الشركة في الأعراض ... وما به امتيازها سيان
وليس فصلان ولا جنسان في ... مرتبة لواحد فلتعرف
والفصل منطقيٌّ اشتقاقيٌّ ... كمبدإ الفصل وذا حقيقيٌّ

[٣٢]

تعرّف بعض أحكام أجزاء الماهية

جنس وفصل لابشرط حملاً يحتمل أن يكون جنساً، وأن

١. انظر الى الفصل الرابع وعدة فصول بعده من المرحلة الرابعة من الأسفار (ج ١ – ط ١ ص ١١٤) ولنا تعليقات أنيقة واشارات لطيفة حول مسائل تلك المرحلة حررناه في تعليقتنا على الأسفار المسماة بـ «مفاتيح الأسرار لسلاك الأسفار»

والذي يجب أن يهتم بتحقيقه في المقام هو عدم تعين الجنس في المركبات الخارجية، وتعينه في البسائط الخارجية فإن الجنس في المركبات الخارجية يمكن أن يجرد عن حقيقته ويتحد بحيث يصير نوعاً حقيقياً لا نقص فيه من الفصول بل بعض ضمنه، وذلك لأن جنسية الجسم مثلاً ليست باعتباره مجرد جوهر ممكن مجرد عن غيره شيء آخر – أي بشرط لا – كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى بعض حقيقته في الأجسام غير مختلف بشيء داخل فيكون نوعاً من الأنواع – بل باعتبار أمور تضاف إليه من خارج كالعوارض وهو بهذا المعنى – أي باعتبار أخذه بشرط لا ومادة لا يصدق – أي لا يحمل – على الانسان والفرس وغيرهما من الطائر لأن مركبه منه ومن شيء آخر هو يكون مادة لها فيكون الجسم نوعاً محصلاً في الواقع لأن حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الواقع أي الخارج، من حيث معنى أنه جوهر ذو طول وعرض وعمق فلا بشرط أن يكون غير هذا أو يكون، وإذا أخذ هكذا فكونه ذا جنس أو بعض لا يلزم أن يكون خارجاً عنه لاحقاً به – كالعوارض بالقياس الى النوع من يكون فصلاً محصلاً له – إذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من المعاني المختصة الجسمانية أنه جوهر ذو أقطار ثلاثة وإن لم يصدق – ولم يحمل – عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط، وأما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن أن يتقرر لها ذات إلا أن تتنوع بالفصول، ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منها البياض كما يوجد في

يكون صفة والخبر ما بعده – فإذا جعلت «مادة» للصورة وصورة، إذ أخذا بشرط لا، فلم يحمل أحديهما على الأخرى. وفيه إشارة إلى أنّ كلاًّ من هاتين مع كلّ من هذين متحد ذاتاً[2]، مختلف اعتباراً. في الجسم ثابتان، أي المادة والصورة، خارجيّتان – والجملة مبتدأ وخبر – ولذا كانت الأجسام مركّبات خارجيّة، وثابت في أعراضه، أي أعراض الجسم، عقليّتان فافتهم. فإنّهما فيها[3] بعين جنسها وفصلها، مأخوذين بشرط لا في العقل، وليستا[4] مادة وصورة خارجيّتين. وقد كانت الأعراض بسائط خارجيّة، كما قلنا: إذ ما به الشركة، أعني جنسها في الأعيان وما به امتيازها، أعني فصلها، سيّان، أي متّحدان[5]، لا كما في المركّبات الخارجيّة، لأنّهما توجدان فيها مادة وصورة خارجيّتين، لكلّ منهما وجود على حدة.

وليس فصلان في مرتبة واحدة، بأن يكونا قريبين، ولا جنسان في مرتبة واحدة، بأن لا يكون أحدهما جزءاً للآخر، لواحد من الأنواع. فهذا أي حدّ، معرف.

نعم، ربما لا يكون الفصل الحقيقي معلوماً، فيوضع أقرب لوازمه مكانه وقد

الخارج جسمية و صورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلاً منها وهي موجودة في مرتبتان لا متكافئتان إذ لا صورة جسمية بلا صورة نوعية فالصورتان مرتبتان كالهيولى والصورة بناء على التركيب الانضمامي، وأما اللونية والمفرقية فليس لها وجودان ولو مرتبين و لهذا كانت الأعراض بسائط خارجية فافهم، نقلناه من الأسفار مع بعض الإضافات والتصرفات (ج ١ – ط ١ – ص ١١٥ و ١١٦). (ح.ح)

٢. أي المادة متّحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً، وتختلف معه باعتباري بشرط لا و لا بشرط. وكذا الصورة مع الفصل الطبيعي

٣. قد يقال لها مادة وصورة تمثيلاً، أي تشبيهاً بموضوعاته

٤. لم يستعمل ليس في الطرق الأصيل عن هيئة التثنية، والصواب أن يقال «وليست لها مادة و صورة خارجيتان». (ح.ح)

٥. فالاثنينية المفهومة من لفظ «سيّان» باعتبار مفهوميهما وإلّا وجودهما واحد، والقرينة أنّ ما به الاشتراك لا يساوي أبداً ما به الامتياز

يشبه أقربية لازمين متساويين بالنسبة اليه، فيوضعان معاً مكانه، فيتوهم انهما فصلان في مرتبة واحدة، كالحساس و متحرك بالارادة في الحيوان[6]، وليس كذلك لأنّ الفصل ملزومهما، وهو واحد.

والفصل منطقي[7][8]، وهو لازم الفصل حقيقي، كالناطق أو النطق للانسان،

---

٦. لأن الحساس والمتحرك بالارادة ليس شيئ منهما بحسب المفهوم فصلاً للحيوان بل فصله كونه ذانفس درّاكة متحركة كما يقول صاحب الأسفار وليست الدراكة والمتحركة عين هوية النفس الحيوانية بل من جهة لوازمه و شعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الإطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الأسامي إلى الإعراب عنها بالوازم والعلامات (اول الفصل الخامس من المرحلة الرابعة ط ٦— ص ١١٦ ج ١). (ح.ح)

٧. هذا الاصطلاح في الفصل المنطقي، غير ما هو مشهور في المنطق، لأنّ ذلك بمعنى الفصل والفصلية والمراد بـ«المنطقي» هنا ما يوضع في حد الشيء، وهو ما يعرضه الفصل المنطقي بذلك المعنى، فيسمى المعروض باسم العارض اللازم.

٨. يعلم في المقام أن فصول الأشياء هي صورها الوجودية الخارجية وقد أفاد في ذلك صاحب الأسفار في عدة مواضع منه ومن سائر كتبه منها في أواسط الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى منه حيث قال: «فإن قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء و غيرها بأن فصول الجواهر لايجب أن تكون جواهر...» (ج ١— ط ١— ص ٧٠)

ومنها في آخر الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية منه حيث قال: «والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته و هويته وحقيقته، وكذا فصول سائر الانواع والأجناس؛ والأول يسمي فصلاً منطقيًا، والثاني فصلاً اشتقاقيًا لانه غير محمول على النوع المركب، والمحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه» (ج ١— ط ١— ص ٩٧) وأما ذلك الموضوع من الشفاء فهو الفصل السادس من المقالة الخامسة من الهيات الشفاء (ج ٢ من الشفاء الرحلي ص ٤١٣).

ومنها في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة منه حيث قال: «ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق و توضيح للكلام فاستمع لماتلى عليك من الأسرار ملتزمًا صونه عن الأغيار الأشرار وهو أن الحكماء قد اطبقوا على...» (ج ١— ط ٦— ص ١١٩).

ومنها ما اشرنا اليه آنفًا من اول الفصل الخامس من المرحلة الرابعة حيث قال: «وإن مايذكر في

التعاريف بإزاء الفصول فالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم و علامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك بالارادة ليس شيْ منها بحسب المفهوم فصلاً للحيوان — الى آخر ما نقلناه آنفًا (ج ١- ط ١— ص ١١٦).

و منها في الفصل الثالث من المقالة الأولى من الجوهر والأعراض من الأسفار حيث قال: «اعلم أن الفصول البسيطة مجهولة الأسامي إلاّ بلوازم ولايجوز أن يكون ماهيه الفصل غير ماهية الجنس بل الفصول الحقيقية هي وجودات مخصوصة » (ج ٢ من الاسفار— ط ١ ص ٥٦)

ومنها في آخر الفصل السادس من الفن الرابع من الجوهر والأعراض من الاسفار ايضا حيث قال «تحصيل عرشي قد سبق منّا ما أفادنا الله بإلهامه وفاض على قلبنا بتأييده في مبحث الماهية منشورمنه و ينكشف أن الصور النوعية هي بعض الوجودات خاصة للجسمانيات...» (ج ٢ ط ١— ص ١٥٤).

و منها في تعليقاته على الشفاء حيث قال: «كلمة عرشية إن الذي هدانا الله بنوره وأفاض على قلبنا بفضله هو أن الصور النوعية ليست بجواهر ولا بأعراض، بل هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعيه، والوجود ليس بجوهر ولا عرض » (ط ١— من الرحلي ص ٧٣)

وقد تقدم بعض الاشارات في الفصيين الحسي والمنطقي في الشذي (ج ١ — ص ١٦٦)

و حاصل التحقيق أن الفصول الحقيقية هي أنحاء الوجودات الخاصة للاشياء، والفصول المبرية هي علامات وأمارات و حكايات عنها؛ فإذ كانت أنحاء الوجودات فهي فوق المقولة لأن الوجود ليس بجوهر ولاعرض، فلو كانت الفصول حقيقية جواهر والجوهر جنس يحتاج في تحصله الى الفصل والفصل أيضا جوهر و هكذا فيتسلسل؛ ولو كانت اعراضًا لزم تحصل الجوهر الخارجية من الأعراض ولزم أن يكون حقيقة واحدة جوهرًا و عرضًا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله، فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري أو الإضافة الإدراكية والأزم تقوم الشي من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم أن الشئ الوحداني لايندرج تحت مقولتين إلا بالعرض، بل الفصل بالحقيقة هوالذي منه هذه الأمور وهكذا في نظائره؛ فيما حررناه علم أن معرفة الفصل الحقيقي لاتحصل إلاّ بالمشاهدة الحضورية لا بالمعرفة الفكرية.

وبالذوق إن شاهدته كنت صادقًا وكم ضلّ من ظنّ الوصول بفكرة

ولشرافة هذا الموضوع أعني كون الفصول الحقيقية انحاء الوجودات الخاصة يليق تصنيف رسالة

فهو ليس فصلاً حقيقيّاً، إذ لو أريد النطق الظاهري، كان كيفاً مسموعاً، ولو أريد النطق الباطني، أي درك الكلّيّات، كان كيفاً أو إضافة أو انفعالاً، وكلّها أعراض لا تقوّم الجوهر النوعي، ولا تحصّل الجوهر الجنسي، ومثله الصاهل والناهق والحسّاس والمتحرّك بالإرادة وغيرها وقد تعرف أنّ المعنى غير معتبر في المشتقّات، ولاسيّما الفصول أو اشتقاقيّ، أي المشتقّ منه والمحكي عنه. كمبدإ الفصل المنطقي، وهو المرسوم، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة، وكون الفرس ذا نفس صاهلة، وكون الحيوان ذا نفس حسّاسة. واقتحم «ذي» في قولي: «ذا نفس» للإشارة في اللفظ إلى الاعتبار اللابشرطي المعتبر في الفصل المحمول ولأنّ نفس النفس مأخوذة لابشرط الفصل

مفردة فيه، وقد صنّف الإسكندر رسالة في الفصل فقط مع عدّة رسائل أخرى في الكويت سنة ١٣٩٢ هـ وهي وإن كانت غريرة في موضوعها ولكن سبقي بكشفها مسائل أخرى عجيبة نعثر عليها قد فاتت، ولعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً. (ح.م)

٩. والحاصل أنّ الفصل الحقيقي الذي هو مقوّم حقيقة النوع وعلّة لتحصّل الجنس في الخارج ليس ذلك المفهوم ولا المصداق الذي هو الصورة بخصوصه بكيفه ولا الانفعال ولا الإضافة بل هو نفس الملزومة لهذه الأعراض. (ح.م)

١٠. لأنّ اعتباره إمّا على سبيل العموم فيلزم كون العرض العام ذاتيّاً، وإمّا على سبيل الخصوص فيلزم كون القضيّة الممكنة ضروريّة فتدبّر. ويرجع لمزيد التوضيح المقام إلى آخر الفصل الرابع من المنهج الأوّل من المرحلة الأولى من الأسفار حيث قال: «ويؤيّد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفيّة وهو أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً وإلّا لكان العرض العام — وهو الشيئيّة داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء انقلبت مادّة الإمكان الخاص ضروريّة فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري، فذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه» (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٩) (ح.م)

١١. هذا أحد المواضع التي هنالك يستعمل كثيراً ما اللابشرط وغيره في الحقائق أيضاً. فالمراد باللابشرط في الطرف النازل، يصحّ أن يجتمع مع القوى البسيطة بل مع البدن، بما هو بدنها. وفي الطرف الصاعد: ليشمل العقل بالفعل، بل العقل الفعّال إلى الفناء في الحقّ المتعال، كما عرف تقدّمه

حقيقي. لكن اذا أخذت بشرط لا، فهي صورة وجزء خارجي. وذا يقال: له فصل حقيقي أيضاً.

الانسان بانه حيوان ناطق ثابت. واذا أخذت بشرط لا، بالنسبة الى البدن، فهي صورة للبدن والبدن مادّة للنفس. والصورة علة للمادة. والاخذ لابشرط فيها ملاحظة ما به الاشتراك في الوجودات بالمراتب. والاخذ بشرط لا ملاحظة ما به الامتياز فيها. والاول توحيد الكثير والثاني تكثير الواحد.

[٣٣]

غرر في أن حقيقة النوع فصله الأخير

وذو قوامٍ من معانٍ ينقلب ... ما دام فصله الأخير وقيا

لأنّ ذا الفصل لها تضمّنا ... فهو وإن تبدّلت ذي عيّنا

فهي على إبهامها معتبرة ... حصٌّ كما في حدّ قوسٍ دائرة

فالجسم والنموّ قد تبدّلا ... والحيوة ما في أيّ فردٍ حصلا

[٣٣]

غرر في أنّ حقيقة النّوع فصله الأخير

وباقي الفصول، مصيره منه على الأسماء، وذو قوام من الأنواع من معانٍ[1] حسية وفصلية، قريبة وبعيدة، فهي أي تلك حقيقة ذلك النوع بحاله، ما دام فصله الأخير وفيا وحفظ. فالحقيقة تدور معه حيثما دار[2] ولهذا قالوا: شيئية الشيء بصورته[3]

---

١ كلمة «من» الأولى بمعنى «ذو» والثانية صفة «قوام»، أي ما من الأنواع ذو قوام من المعاني

٢ لأنّ ما يتقوّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدأ الفصل الأخير فيها، وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها – إذا أخذت بشرط لا – بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدّة لوجود المبدأ التي هي عين الفصل الأخير بدون دخولها في تقرّر ذاته وقوام حقيقته وإن كان كلّ منها مقوّمًا لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة. مثلاً القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مما يقوّم المادة الأولى لأجل كونها جسمًا فقط كالصورة الامتدادية – أي الصورة الامتدادية الجوهرية لا العرضية لأنّ الجسم التعليمي عارض على الصورة الجوهرية –، وبعضها مقوّمها لأجل كونها جسمًا نباتيًا كقوى التغذية والتنمية والتوليد، وبعضها لأجل كونها حيوانًا كمبدأ الحسّ والحركة الإرادية، وبعضها لأجل كونها إنسانًا كمبدأ النطق؛ وكلّ من الصور السابقة معدّة لوجود الصورة اللاحقة ثمّ بعد وجود اللاحقة تستغني عنها وتتقوّم بها في الوجود، فما كانت من الأسباب والشرائط والمعدّات أولاً صارت أمثالاً من القوى والتوابع والفروعات حينئذ – لأنّ هذه القوى غير ما كانت أولاً بحسب التشخّص – ويكون الصورة الأخيرة مبدأً للجميع ورئيسها وهي المخدوم والشمس، وللحصول أنحاء: حصولاً تقدّمًا قبل حصول مبدأ الفصل، وحصولاً معه وحصولاً فيه، فالأول بنحو الإعداد والثاني بنحو المرتبة والثالث بنحو

وقال الشيخ: «صورة الشيء ماهيته التي هو بها ما هو»[4] لأنّ ذا الفصل[5] «ذا» اسم اشارة — هنا، أي المعاني، معنىً مقوّماً تضمّناً. أي وجود لكلّ مضمّنة مطويّة في وجوده. فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الانسان، لمّا كانت بسيطة الحقيقة، والبسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته، كانت الناطقة مشتملة على وجودات الجوهر والجسم والمعدنيّ والنامي والحسّاس والمتحرّك بالارادة،

الانطواء والاندماج من غير تكثّر. وراجع في الفصل السابع من رابعة الأسفار (ج ۱ ط ۱ — ص ۱۱۸). (ح.ح)

۳ اعلم أنّ كل حقيقة مركّبة فإنّ إنّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فإنّ المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة، وقوام الحقيقة ليس الا بالصورة واما الحاجة اليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها المفتقرة لمكنه عن الكم والكيف والأين وغيرها حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن مادته لكانت هي تلك الحقيقة بعينها فإن المادة لا حقيقة لها أصلاً إلا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة حقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العلمية كما أن السرير سرير بصورته المخصوصة لا بمادته الخشبية، والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه، فصورة العقل لو كانت مجردة لكانت عاقلة، ونفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان، ولذا قالوا الانسان في حال تكميله وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني. وقد ذهب بعض المنطقيين الى جواز التحديد بالفصل الأخير وحده مع أن الحدّ عندهم ليس لمجرد التمييز بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته، وقد تقدم الكلام في ذلك وبحثه في التالي (ج ۱ — ص ۲۰٤ — الى ص ۲۰۷). (ح.ح)

٤. الطبيعيات الشفاء ج ۱، ص ۳٤ ط ۱، قاهره. (م. ط)

٥ بل كلّ تالٍ فيه جميع الكمالات المتقدّمة مع شيء زائد، لأنّ التغيّرات الطوليّة في الصعود استكمالات، وهو اللبس ثمّ اللبس لا الخلع ثمّ اللبس، كما في الانقلابات في السلسلة العرضية فينتهي الاستكمالات الى نهاية الفصل الأخير، وهو جامع، بنحو اللف والرتق، جميع الكمالات التي كانت فيما دونه، بنحو النشر والفتق، ويحتوي على جميع ما يحتوي القوى الاخرى عليه، لأنّه تمامها، والتام يجمع فعليات الناقص، ويفعل فعله

نحو البساطة والوحدة. فهو، أي الفصل، وإن تملّك ذي، أي المعاني، عنّا خبر ((هو)) يعني أنه أصلها المحفوظ، وهذه منوّعة به، فلا عبرة بدون هذه، فهي، أي كل واحد من المعاني، على إبهامها، لا على الخصوص، معتبرة في حقيقة النوع، ففي الإنسان، مثلاً، المعتبر من الجوهر أعمّ مما في المجرّد والمادّي، ومن الجسم أعمّ من الطبيعي العنصري والمثالي، ومن الحيوة أعمّ من الدنيوية والأخروية. وفي سواه الباقي[7] حصّ، أي خاص من كل واحد منها من حيث الخصوصية، لو وُجد في حدّ النوع، فهو كما يوجد في حدّ قوس دائرة، فيقال: القوس قطعة من الدائرة[8] وقد صرّحوا أنه من باب زيادة الحدّ على المحدود. فالجسم والنموّ في الإنسان قد تبدّلا، حتّى يبلغ بها التبدّل إلى أن يصيرا مثاليًّا ومعنويًّا[9] فهما وغيرهما، على وجه الخصوصيّة بسبب ذاتيه وجزء. وإنما الجزء هاهنا أي قدر مشترك، في ضمن أيّ فرد حصل.

٦. هذا متفرّع على التبدّل.

٧. فإنّ الحساسيّة أعمّ من الإحساس بالمشاعر، ومن العلم الحضوري بالمحسوسات، كما أنّ بصيرية الحق تعالى وسميعيته، وبالجملة مدركيته، هي علمه الحضوري بالمبصرات، وغيرها بنحو أشدّ وأتمّ، من حضورها لدى المشاعر، ومحرّكيته أعمّ من التحريك بالقوّة المنبثّة العضليّة، ومن التحريك بالقدرة الروحيّة.

٨. تقدّم بحثه في غرر الفرائد في نظم اللآلي (ج ١ – ص ٢٠٩ – إلى ص ٢١٢) (ح. ح)

٩. متعلّقان بـ«الجسم» و«النموّ»، على سبيل اللفّ والنشر ومحصول الدفع أن يقال: الذاتي لا يختلف ولا يتخلّف، بأنّ الذاتي هو القدر المشترك من تلك المهيّات المذكورة.

[٣٤]

غرر في ذكر الأقوال
في كيفية التركيب من الأجزاء الحدّية

حدّيّة الأجزاء ذهناً غايرت ... هل وحدت في العين أو تعدّدت

ثمّ على الثاني فمن اتّحدا ... وجوداً أو كذهب تعدّدا

أقوال الثاني لدى معتبر ... بل باعتبارات له تلك الصور

[٣٤]

غرر في ذكر الأقوال

في كيفيّة التّركيب من الأجزاء الحدّيّة[1]

وقد وصفه المحقّق الشريف[2] بأنّه ممّا تحيّرت فيه الأوهام واضطربت فيه آراء الأعلام حدّيّة الأجزاء — من إضافة الصّفة الى الموصوف — ذهناً غايرت، بحسب ذواتها وبحسب وجوداتها معاً، قطعاً واتّفاقاً. ولكن الخلاف في أنّها كيف هي في العين. هل وحدت ماهيّتها في العين أو تعدّدت؟ ثمّ على الثّاني، أي تعدّدها ماهيّة، فإمّا اتّحدا، أي الأجزاء، وجوداً — وتذكير الفعل المسند الى ضمير المؤنّث المجازي كثير في النظم. ورفع «وجود» على الفاعليّة وتنوينه للتعويض، وإن كان ممكناً، لكن يخلو الكلام عن السّلاسة — أو وجوده كذاتها، أي ماهيّتها تعدّدا.

فهذه أقوال ثلاثة[3] قد ذهب الى كلّ طائفة. الثّاني، وهو أنّ الأجزاء الحدّيّة

---

١. لابدّ للمحقّق الفاحص عن هذه المسائل من الرجوع الى الفصل السادس من الباب الثاني من شرح القطب الرازي على منطق المطالع في هذا و أخرته (ص ١٠٤ الى ص ١١ من طبع عبد الرحيم)؛ والى المسألة السادسة والعشرين من شوارق اللاهيجي (ص ٨٨— الى ص ٩٨ ط ١— من الرحلي)؛ والى الفصول ٩ و ١٠ و ١١ من المرحلة السادسة من الاسفار في العلة والمعلول (ص ١٥٧— ج ١— ط ١—). (ح. ح)

٢ شرح مواقف، ص ١٢١، ط ١، تركيه. و شوارق الالهام، ج ١، ص ١٦٤. (م. ط)

٣ الأوّل أنّها في العين واحدة ماهيّة، ومعلوم أنّ الماهيّة الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد. والثّاني، أنّها في العين متكثرة ماهيّة، كما في الذهن متحدة وجوداً. والثالث، انها متكثرة ماهيّة و وجوداً.

و ترتيبها في الكتب مختلف. و الصواب في الترتيب، وهو أنّ ماهيّة الأجزاء الحدّيّة عين
—

متعددة في العين، ماهيةً، متحدة وجوداً، لدى معتبر. فإنّ مذهبه، لمّا كانت متحققة ومجعولة بالعرض في العين، فتلك الأجزاء في مقام تجوهرها وشيئيّة ماهيتها، مختلفة، ولكنّها في مقام وجودها، واحدة. هذا، إذا نظرنا إلى تحقّق الماهية بالعرض. وأمّا إذا نظرنا إلى عدم تحقّق الماهية بالذات، وأنّ الوجود هو المتحقّق بالذات، فلا مقام ذات للأجزاء في العين وراء الوجود، فضلاً عن بساطة الذات أو تركيبها.

بل كما تقول أصحاب الفرق بوحدتهما ذاتاً ووجوداً في جواب من يقول عليهم: إنّ الصور العقليّة المتخالفة كيف تكون مطابقة لأمر بسيط ذاتاً ووجوداً في العين؟ - أنّها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات واستعدادات تحصل للعقل بمشاهدة جزئيات قلّ أو كثر معه، وتنبّهه لما به الاشتراك وما به الامتياز بينها، كذلك نقول نحن باعتبارات له، أي لما له تلك الأجزاء - فالمرجع معلوم من السياق - وهو حينئذٍ نحو من الوجود البسيط، تلك الصور الذهنيّة، فالجملة كلّها خارجة من ذلك الوجود ذاتية كانت المفاهيم الذهنيّة، أو عرضيّة، إلّا أنّ ما ينتزع ويحكي عن مقامه الأوّل يسمّى ذاتيات، وما ينتزع ويحكي عن مقامه الثاني يسمّى عرضيّات. وأمّا القول الثالث فسخيف، إذ لا يتحقّق الحمل بينها حينئذٍ.

متحققة في العين، لا بنحو الوحدة، ولا بنحو الكثرة، كما أشرنا إليه بقولنا: «بل باعتبارات له تلك الصور». وهو مقتضى أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة. ففي الخارج ليس إلّا نحو وجود، ينتزع منه العقل لأجل التشبيه بمشاركات أقلّ أو أكثر مفاهيم خاصة وعامّة. فإذا حصل زيد في العقل، بمعونة الحسّ، وشاهد معه عمرواً وبكراً وخالداً مثلاً، حصل له استعداد حصول الإنسان. وإذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً حصل الحيوان. وإذا شاهد معها الشجر، حصل الجسم النامي، وهكذا. وليست متحققة في العين إلّا بالعرض. وهذا مذهب صدر المتألهين، قدس سره. وإليه ناظر ما ارتضاه من أنّ الفصول الحقيقية نحو الوجودات. والآن فالفصل أحد المشتقات و الكلّيات الخمس. وأمّا حقه بالفصل، لأنّ الجنس ماهية ناقصة مبهمة، محققة بالفصل، وشيئية الشيء بالصورة التي هي مأخذ الفصل، بل عينه.

[٣٥]

غرر في خواص الأجزاء

بيّنةٌ غنيةٌ عن النسب   أجزا وسبقُها على الكلّ وجب

لكنّ أجزاءً اعتبارات تُعدّ   بكلٍّ أفراداً ومجموعاً ورد

بشرط الاجتماع أو بالشطر   ونفس الأجزاء التي بالأسر

فائقٌ بالأجزاء بالأسر على   كلٍّ عمى كان يتلو الأوّلا

[٣٥]

غرر في خواصّ الأجزاء[1]

أحدها أنّها بيّنة — خبر مقدّم — يعني العقل في التصديق بثبوتها للماهية مستغنٍ عن الوسط، فهذا استغناء عن السبب، لكن في الذهن. ثانيها أنّها غنيّة عن السبب أي في الوجود الخارجي، كما هو المتبادر. وقد عرف الذاتي بهذه الخاصّة، فقيل: الذاتي ما لا يعلّل. والمراد الغناء عن سبب على حدة وراء سبب الماهية، وعن سببيّة على حدة من قبل سبب الماهية. أجزاء — مبتدأ مؤخّر — وثالثها أنّ سبقها على الكلّ في الوجودين وجب. وذلك أن نجعل الواو للحال، حتّى يفيد، مع ذكر[2] الخاصّة الثالثة، الدليل على الخاصّتين الأوليين.

ولمّا كان في تقدّم الأجزاء على الكلّ شكوك، هو كالإشكال المشهور[3] في

---

١. شوارق الإلهام، ج ١ ص ٩٦ وص ١٦١ والأسفار، ج ٢، ص ١٨٩ (م. ط)

٢. إذ كيف لا يكون الأجزاء بيّنة الثبوت، وتصوّر الكلّ مسبوق بتصوّرها؟ بل تصوّر المجموع ليس، إلّا تصوّر هذا وذاك. فيلزمه التصديق بثبوتها بكلّي ولولاه، فمعلوم أنّه لم يتصوّر الماهيّة إلّا بوجه ما. وأيضاً، لو لم يستغن عن الواسطة في الثبوت، لزم الحمل التركيبي في الذاتيات. وهو باطل

٣. حتّى أنكروا سبق العلّة التامّة للمركّب على المعلول إذ من أجزائها المادّة والصورة اللتان هما مع المعلول بل عينه، وقالوا: العلّة التامّة للمركّب معه وفيه أيضاً. وحاصل الجواب أنّ العلّة المادّية والصورية معتبرتان في ناحية نفسه لا المعلول، فإنّ المعلول أمر وحداني هو صورته التي هو بها ما هو فكيف يتحقّق المادّة والصورة فإنّهما شيئان في المعلول حتّى يقال هما في العلّة عين ما في المعلول فلا تقدّم؟ نعم المركّب من المادّة والصورة لزم وجوده في مرتبة وجود ذلك المعلول الوحداني بالجامعيّة ←

سبق العلة التامة على المعلول، تصديقاً لدفعه، نذكر الاعتبارات الأربعة التي في كلّ كثرة. فنقول: لكلّ أجزاءٍ اعتبارات أربعة: أحدها الكلّ أفراداً، أي كلّ فرد فرد، وثانيها الكلّ مجموعاً ورد بشرط الاجتماع، وثالثها ما في قولنا: «أو بالشطر» أي الكلّ مجموعاً بنحو شطرية الاجتماع، ورابعها ما في قولنا: «أو نفس الأجزاء التي بالأسر» أي الكلّ مجموعاً ولكن ذات المجموع، لا مع الوصف العنواني. فإنّ ذات المجموع شيء، وهيئة المجموعية شيء آخر، كما أنّ ذات الواحد شيء، وصفة الوحدة شيء آخر، وهذه الثلاثة متعلّقة بقولنا «مجموعاً» ومشتركة في الاجتماع والمعيّة، بخلاف الكلّ الأفرادي. إذا عرفت هذه، فالسّبق للأجزاء بالأسر على كلّ عنيّ كان يتلو الأولاء، أي على الكلّ المجموعي بشرط الاجتماع، لا بمعنى الثالث، فإنّ هيئة الاجتماع أمر

لكن لا يلزم منه نحو أعلى فالمركب كاللازم المتحقق بالعرض للملزوم فلا استناف عليه له سوى علة الملزوم فحيث العلة مقدمة على ذلك المعلول الوحداني ولا مادة وصورة بالذات فيه حتى يقال إن لعلته نوعية لكونه نحو الوجود، فبهذا البيان يتخلص عن الإشكال تقدم العلة التامة على المعلول والمحقق اللاهيجي أجاب عن هذا الإشكال، وعن إشكال تقدم الأجزاء على الكل بما حاصله أن المقدم هو مجموع الآحاد بالأسر، والمؤخر هو المجموع بشرط الاجتماع. انتهى بعض ما في حاشيته للمصنف على الفصل التاسع من سادسة الأسفار. (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ١٥٧).

ثم الظاهر أن اعتبار المادة والصورة في ناحية العلة باعتبار تعميم العلة ليتناول الملزومات، فالأمر الوحداني الملزوم فاقد للصورة والمادة وإنما يثبت أجزاء العلة للمركب والعلية بمعنى الاستلزام لاينافي المعية في الوجود.

وأمّا ما أجاب المحقق اللاهيجي عن الإشكال، فينبغي أن يقال فيه ما قال الشيخ علي في حاشيته على المسألة السادسة والعشرين من الشوارق في المقام ما محصّله أن الدفع المذكور في المتن لا يثبت تغايراً بالذات بين العلة والمعلول فلا يثبت تقدم خارجي بل أمر بين العلة والمعلول مع أن سبق العلة سبق خارجي لا ذهني كما في السبق في الجوهر، فالحق في الجواب ما حققه صدر المتألهين من أن المعلول بالذات في المركبات هو الصورة الأخيرة وبإيجادها يوجد تمام ما في المركب بالعرض، وتمام الكلام يطلب من مظانه فارجع إليه. أقول: ومن تلك المظان التاسع من سادسة الأسفار المذكور آنفاً. (ح ح)

اعتباري[٤]، فكذلك مجموع العارض والمعروض فتحصل المغايرة بين المتقدم والمتأخر

٤ اذ، لو كانت هيئة الاجتماع في العشرة، مثلاً، امراً عينياً، كالبياض، كانت هي الجزء الحادي عشر فعرضت هيئة اجتماع الاحد عشر. والمفروض ان الهيئة الاجتماعية مطلقاً امر عيني، فيصير الاحد عشر اثني عشر، وله هيئة اخرى عينية. وهكذا. فيلزم التسلسل.

ومنها وجه آخر في حل اشكال تقدم العلة التامة المركبة من اجزائها المادة والصورة على المعلول وهو انّ العلة المادية والصورية معتبرتان في ناحية العلة، لا المعلول، اذ المعلول امر وحداني، على ما عرفت من انّ شيئية الشيء بصورته، وان الفصل الاخير الجامع لوجودات اجناسه* وفصوله، هو حقيقة النوع، بل هو الوجود المكتنف بتحقق المادة والصورة، فما هما شيئان في المعلول، حتى يقال: هي في العلة عين ما في المعلول، فلا تقدم؟ كيف لا تقدم للعلة التامة، وهي العلة الحقيقية؟ واطلاق المركب على المعلول المستكمل بالوصول الى الغاية باعتبار قبول التحليل عند العقل الى كمالات تلك الوجودات المتفرقة وحيثياتها فانه جامع لها، بنحو اللف وهو بوحدته يوازي الكلّ بكثرتها. وليس فاقداً الا ما هو من باب الحدود والنقائص.

* في النسخة (نا) اجناس و فصول. (م.ط)

[٣٦]

غرر في أنه لابد في اجزاء المركب الحقيقي
من الحاجة بينها

في واحد حقيقة تركبا   المعتبر فيما لأحرا وحسا
بوحدة حقيقية معتبار   أن كان في موصوفه آثار
سوى الذي الأحزا عرى من أثر   كالأرض الياقوت لا كالعسكر

[٣٦]

غرر في أنه لابد في أجزاء المركب الحقيقي من الحاجة بينها

في واحد حقيقة، أي واحدة وحدة حقيقية، مركبًا من أجزاء، الفقر فيما بين الأجزا وجبا، وإلا لامتنع أن يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة، كما في الحجر الموضوع بجنب الإنسان. وهذه إحدى المسائل التي لم يبرهنوا عليها لكونها ضرورية[1].

ثم لمّا ذكرنا وجوب الحاجة في الواحد الحقيقي أردنا أن نبيّن علامة الوحدة

---

١. إذ من البديهيات والفطريات أنه، إذا لم يكن بين الأجزاء حاجة، لم يكن بينها ربط، وإذا لم يكن ربط، لم يحصل منها وحدة فلم يكن تركيب حقيقي بالمطلق، لوضوحه وجلائه، لا يحتاج إلى البرهان. فهذه المسألة، مثل مسألة وجود حين، لم يبرهن عليها، لبداهته.

٢. فانظر إلى آخر الفصل ١١ من مقدمة الأسفار (ص ١٥٩ — ج ١ — ط ١) اعلم أن المجموع له اعتباران: اعتباره مجموع واعتبار أنه آحاد. فهو بالاعتبار الأول شيء واحد لكن جهة وحدته إما أن تكون اعتبارًا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلاً، وإما أن يكون أمرًا حقيقيًا كالصور النوعية للمركب العنصري. وفي كون المجموع علة للأثر — أي في ترتب الأثر على المجموع — ثلاثة احتمالات: أحدها أن يكون جهة التأثير والعلية هي الآحاد والأجزاء — بما هي آحاد وأجزاء — فلابد أن يكون لكل واحد منها أثر ويكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد و الأجزاء و إلا فلا يكون للمجموع أثر أصلاً إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد. والثاني أن يكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الأول لأن الوحدة هاهنا صفة تابعة للكثرة والعمدة في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية. والثالث عكس ما سبق كتأثير المغناطيس في

الحقيقيّة، فقلنا: الوحدة حقيقة معيار، هو أن — بفتح الهمزة — كان في موصوفها، أي موصوف الوحدة، آثار سوى الّذي الأجزا عري،[3] أي عري الأجزاء من أثرٍ — بيان للموصول — كأثر الياقوت، كالتفريح مثلاً، فإنّه أثر خامس سوى أثر كلّ واحد من عناصره، وسوى الآثار الأربعة التي مجموع العناصر،[4] لا كالعسكر، إذ ليس أثر العسكر إلّا مجموع آثار آحاده.

جذب الحديد وتأثير الترياقات في دفع السموم فحينئذ كان المؤثّر في الحقيقة هو شيئاً واحداً من هو واحد لا من هو ذو أجزاء، فثبت أنّ علّة الواحد واحد بالذات وإن كان كثيراً من جهة أخرى. (ح. ح)

٣. العائد محذوف أي عري منه، وعراؤها منه باعتبار أنّ الفعل والانفعال بينها يكسر سورة كيفيّة كلّ واحد منها فيعري كلّ منها عن أثره الخاصّ به. (ح. ح)

٤. كالعناصر الموضوع، كلّ منها بجنب الأخرى، من غير عنصر جزء وتماسّ وفعل وانفعال وكسر وانكسار بينها.

[٣٧]

غرر في أنّ التركيب
بين المادة و الصورة اتحادي او انضمامي

إنّ بقول السيّد السند — تركيب عينيّه اتّحاديٌّ

سطر في الحكم سعداد إنّه — أنّ تمسك كأسها قد حصلا

إذ صورة بعد العراء باقية — وكان قبلها لهيولى الثّانية

لكنّ قول الحكما المعظّم — من قبله للتّركيب الانضماميّ

[٣٧]

غرر في أنّ التّركيب

بين المادّة والصّورة اتّحاديٌّ أو انضماميّ

إنّ بقول السيّد السّند[1]، أي القوي، وهو صدرالدين الشيرازي، المشهور بالسّيّد السّند — وقد تبعه في ذلك صدر المتألّهين قدّس سرّه[2] — تركيب أجزاء عينيّة اتّحادي[3]، نظر في الحكم بعداد، حيث يحكم على المادّة بأنّها محلّ، وعلى الصّورة بأنّها حالّة، وعلى الجسم أنّه مركّب خارجي، فالغرض من هذا ومآله أنّه بالنظر إلى أنّ انفكاكاً بينهما، أي بين الهيئة قد حصلا، إذ صورة بعد العراء، أي بعد التجرّد عن الهيولى في عالم المثال، باقية بلا محلّ، وكان قبله، أي وجد قبل الصورة المسمّاة الهيولى

---

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٧٣. (م. ط)

٢. الأسفار، ج ٥، (فصل ٨ إلى ١٠، من الفن السادس) ص ٢٨٢ إلى ٣٠٩. (م. ط)

٣. فيه إشكال؛ لأنّ حيثيّة القوّة تنافي حيثيّة الفعليّة، كما يبتدي به دليل القوّة والفعل المثبت للهيولى، فكيف يتّحد المتقابلان؟ وأيضاً، الاتّحاد يكون بين اللامتحصّل والمتحصّل كالماهيّة والوجود، والجنس والفصل، حيث إنّها أجزاء عقليّة، لا خارجيّة. والهيولى موجودة عند المحقّقين. والموجودان لا يكونان موجوداً واحداً، والتوجيه للاتّحاد أنّ الهيولى لمّا كانت قوّة محضة، ولم تكن مرهونة بفعليّة، حتّى يكون لها تأبٍّ وتعصٍّ عن الاجتماع بفعليّة أخرى، كما في الصور، «إذ صورة بصورة لا تنقلب»، والقوّة خفيفة المؤونة، جاز أن تتّحد الهيولى بكلّ صورة وفعليّة، ولا تعصّي فيها عن قبول. وهي، وإن كانت موجودة، إلّا أنّ وجودها في غاية الضعف، حيث إنّها قوّة صرفة. فتركيبها مع الصورة، تركيب اللامتحصّل مع المتحصّل، لأنّ القوّة عدم، إلّا أنّها عدم شأني. فهذا معنى اتّحادهما، لا أنّ حيثيّة القوّة وحيثيّة الفعليّة واحدة، لا تعاند بينهما

الثّانية مكتسبة لصورة أُخرى؛ ولا في حال المصاحبة هما متحدتان. لكنّ قول الحكماء العظام[4] الّذين كانوا من قبله، أي من قبل السيّد، هو التّركيب الانضمامي. وهو المناسب لمقام التّعليم والتعلم[5].

---

٤. الإلهيات الشفاء، ج ١، ص ٢٤٥. (م. ط)

٥. إشارة إلى أنّ التركيب الانضماميّ هو المرضيّ.

[٣٨]

غرر في التشخص

عين مع الوجود في الأعيان   تشخص ساوق في الأذهان
له أمارات أمور خارجة   تعرض مع عرض كعرض الأمزجة
إذ لا يفيد ضم ماهيات   كلية تشخصا للذات

[٣٨]

غرر في التشخّص[1]

عين –خبر مقدّم– مع الوجود في الأعيان –متعلّق بالعينية– تشخّص –مبتدأ مؤخّر– ساوق الوجود في الأذهان، بحسب المفهوم[2]، وهذا، أعني كون التشخّص بنحو الوجود، مذهب كثير من الفحول[3]؛ منهم المعلّم الثاني[4] وصدر المتألهين –قدس سرّه[5]–

---

١. انظر الى الفصل الثاني من المرحلة الرابعة من الأسفار في البحث عن التشخص وجمع الأقوال فيه (ج ١ – ط ١ ص ١١٣). والحق أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه –لا التشخص بمعناه المصدري– بحسب نفس تصوره لا يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الإشتراك فيه فالمشخّص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الإشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني فإنّ كل وجود متشخّص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الإشتراك فيه وإن ضُمّ إليه ألف مخصّص فإن الإمتياز في الواقع غير التشخص إذ الاول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه حتى أنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع أن له تشخصًا في نفسه. (ح. ح)

٢. في هذا البيت اشارة الى الجمع بين القولين، بأن من قال بالعينية، نظر الى اتحادهما في المعنى، ومن قال بالمساوقة، نظر الى اختلاف مفهوميهما في الذهن

٣. شوارق الالهام، ج ١، ١٧٦ (م. ط)

٤. التعليقات، للفارابي، ص ٥٣ (تعليقة ٦٠). بتحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، ط ١، دار المناهل بيروت، ١٩٨٨ ميلادي. (م. ط)

٥. الأسفار، ج ٢، ص ١٠. (م. ط)

له، أي للتشخّص الحقيقي، وهو نحو من الوجود، الامارات الكواشف عنه، لامشخّصات حقيقية، أمور خارجة، مسمّاة بعوارض مشخصة عندهم وكونها علاماتٍ وكواشف عنه أيضاً ليس باعتبار فرد مخصوصة من كلّ واحد، بل حال كونها بعرض

٦. وكونها علامات وكواشف عنه ليس باعتبار المفهوم الكلي أو الفرد المنتشر من كل منها إذ ضم الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية، والمفهوم المنضم حاله حال المنضم اليه في أن كلاًمنهما من حيث هو لا كلي ولا جزئي، بل مفهوم كل منها من حيث التحقق والوجود لكن لا من حيث التحقق في ضمن فرد معين منه لتبدله مع بقاء الشخص بل من حيث الوجود والتحقق في ضمن الأوضاع أو الأينات أو الكيفيات الواردة على الشخص في زمان وجوده كعرض المزاج الشخصي.

وإن سئل عن كون الأعراض عوارض مشخّصة بأي معنى يصح؟ يجاب بأنها إذا أخذت لابشرط كانت عرضيات محمولات على الموضوعات وكان الموضوع نوعاً؛ وإذا أخذت بشرط لا كانت أعراضاً غير محمولة وكان الموضوع هو المحل المستغني، إذا عرفت هذا فاعلم أن كونها مشخصة بالاعتبار الأول إذ حينئذ متحدة مع الموضوع في الوجود والمتشخص للشيء نحو وجوده، بخلاف الاعتبار الثاني فإنّها حينئذ غير محمولة فلم تتحد معه في الوجود بل وجوداتها في نفسها وجوداتها لموضوعاتها لا وجودات موضوعاتها فوجودها متأخر عن وجود الموضوع فكيف تكون مشخصة مع أن الشيء مالم يتشخص لم يوجد، نعم هي منه تتميز مطلقاً ولابأس بإطلاق التشخص بمعنى علامات التشخص عليها. ثم على الاعتبار الأول هي لوازم غير متأخرة في الوجود، وأما على الثاني فكونها لوازم مع مفارقتها عن الموضوع مشكل فهذا معنى كمّاً ما وكيفاً ما وأيناً ما ونحو ذلك لوازم ولم يتيسروا أن المبهم لاوجود له ولا تشخص إلا أن يجعلوه مع عرض ما كعرض المزاج الشخصي أمارات التشخص كصورة ما هي شريكة العلة للهيولى، ولا اشكال. وفي مفصل كلام من المرحلة الثانية من الأسفار: «معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة أن كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدّي امتداد شيء من هذه العوارض لكان هالكاً كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية؛ وهذا لاينافي قولهم إن اجتماع الكلي بغير المشخصة لايفيد التشخص لأن ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس منشؤه إلا نحو من أنحاء الوجود، وكلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يحصل لمادة مستعدة بحسب الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الأول ...» (ج ١ ــ ص ٨٧ ــ ط ١). (ح ح)

للشّخص مع عرضٍ عريض، كعرض الأمزجة. فكما أنّ لكلّ مزاج[7] طرفي إفراط وتفريط لايتجاوز المزاج عنهما، ولاعنه، وبينهما حدود غيرمتناهية[8] هي عرض المزاج الواحد المعيّن، كذلك للأين والمتى والوضع وباقيه ماجعلوه مشخّصاً عرض عريض، من أوّل وجود الشخص الى آخره، كلّ واحد منها، بهذا العرض، من امارات التشخّص. وانّما لم تكن مشخّصات حقيقيّة، إذ لايفيد ضمُّ ماهيّاتٍ كلّيّةٍ طبيعيّة، مثلاً[9]، تشخّصاً للذات. فكما انّ ماهيّة الانسان، بذاتها، لاكلّيّة ولاجزئيّة، كذلك ماهيّة الأين وغيرها فلايحصل من انضمام كلّي الى كلّي، جزئي، مالم ينضمّ الوجود الحقيقيّ قدمه في البين.

٧ أي شخصي. بقرينة اطلاق الواحد المعيّن، والمزاج النوعي أيضاً، وإن كان كذلك، الا انّ الشخصيّ أوفق بما نحن فيه.

٨ لأنّها ماهيّة الحركة الكيفيّة، والحركة متصلة قابلة للقسمة الى غير النهاية، لانطباقها على المسافة والزمان، وغيرهما في التنصيف لايقف عند حدّ، والّا، لزم مفاسد الجزء الذي لايتجزّى، فالمزاج الشخصي كيفيّة شخصيّة، مع هذا العرض العريض فكذا كلّ من المشخّصات، يعني امارات التشخّص، من الاعراض المكتنفة بالشخص.

٩ انّما قلنا «مثلاً» لأنّ الكلّي العقلي أيضاً كذلك. اذ، كما انّ ماهيّة الانسان لايمتنع صدقها على كثيرين، بانضمام ماهيّات الأين والمتى والوضع وغيرها، وهي الكلّيّات الطبيعيّة منها، كذلك لايصير ممتنع الصدق على كثيرين، بضمّ الكلّي العقلي من الأين وغيره اليها، مالم ينضمّ الوجود الحقيقي، وهو التشخّص الحقيقي عندنا. كما انّ الأين وغيره، مالم ينضمّ اليه وجوده، لم يتشخّص. والشيء مالم يتشخّص، لم يُشخِّص، وهو معنى امارة التشخّص. وحال الكلّي المنطقي أبين منها

٭ في النسخة (ن) الشخص (ح.ط)

[٣٩]

غرر في التميّز بين التميّز والتشخّص وبعض اللواحق

فبما إذا الكلّيُّ مثله التحق — عن التشخّص التميّز مفترق

شخصيّة بعضيّة يضاف ذا — منه التميّز للتشخّص أخذا

تشخّص عيناً بدا كالأوّل — أو زائداً مباين كون بالفاعل

لا يكثرُ النوع إذا ذا عقلاً — ودونه إنْ كمت هيولى

كمثله فالنّوع أيضاً منحصر — أو ما كمت فكالمواليد اعتبر

وليس كلّي مع الجزئيّ — سوى الإدراك بالمرضيّ

[٣٩]

غرر في التميّز بين التميّز والتشخّص وبعض اللواحق

فما إذا الكلّيّ منه، أي كلّيّ آخر، لحق، مثل الإنسان الضاحك، عن الشخص التميّز مفترق[1]، إذ تميّزه عن الإنسان الغير الضاحك حاصل هنا، دون التشخّص، إذ لايمنع صدقه على كثيرين[2]. شخصيّة نفسيّة — مبتدأ وخبر — أي كون الشيء شخصاً صفة نفسيّة له، باعتباره في نفسه، وإضافيّ ذا، أي التميّز، لأنّه له بالقياس إلى المشاركات في أمر عام. فإذا لم يكن له مشارك، لم يحتج إلى مميّز، مع أنّ له تشخّصاً في نفسه. فمنه أيضاً التميّز[3] ولا افتراق للتميّز عن التشخّص أحدا.

تقسيم للتشخّص

يعني ما به يمتنع صدق الشيء على كثيرين. تشخّص إمّا عيناً بذات الشخص بدا، كالأوّل تعالى، فإنّ تشخّصه عين وجوده الّذي هو عين ذاته[4]، أو بدا زائداً على الذات. وهو على قسمين، إذ حينئذٍ إمّا أن يكون مكتفياً بالفاعل في إفاضة التشخّص

---

١. لو قال: «عن التشخّص التميّز افترق» لكان أولى. (ح - ح)

٢. بل، وبوصف الغير مخصّص، فلا يفيد الأثر

٣. لو قال: «فمنه التميّز بتشخّص حدا» لكان الصواب. (ح ح)

٤. إذ لا ماهيّة له، بخلاف غيره، إذ كلّ ممكن زوج تركيبي، ففي الزيادة استنبط ما قلنا أن الكفاية بعد إمكانه الذاتي.

عليه بمجرّد امكانه الذاتي، اولاً. فإنْ كفى بالفاعل لا يتكثّر النوع وافراده مثال ذا عقولاً مفارقة، فانّ ماهيّاتها ليست بذواتها شخصيّة، الاّ انّ مجرّد امكانها الذاتي يكفي في فيضان التشخّص عليها. فلاجرم[5]، نوع كل واحد منها منحصر في شخصها. ودونه، أي دون الاكتفاء بالفاعل بأن يكون محتاجاً الى القابل الخارجي أيضاً، فهو أيضاً على قسمين، لأنّه حينئذٍ إمّا كفت هيولى كفلك حيث انّ بعد امكانه الذاتي الحامل له ماهيته، لايكتفي بالفاعل في فيضان التشخص عليه، بل يحتاج الى قابل، هو الهيولى، ولكنّه مكتفٍ بها من المخصّصات، لكونه بدعيّاً[6]، فالنوع أيضاً منحصر[7] في الشّخص، أو ما كفت الهيولى[8] في ذلك، بل لابدّ من مخصّصات تلحقها، حتى تقرّب القابلات بشكلها التكوينيّة الى استحقاق شخص بعد تشخص، وموهبة بعد موهبة — «وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها»[9] فكالمواليد اعني، والنوع لامحالة منتشر. وليس كلّيٌّ مع الجزئيّ بنحوي

5. اذ يتكثر الافراد من نوع واحد بالمادة القابلة للفعل ولواحقها، والعقول مفارقة عنها.

6. اذ الحصولات الحادثة والتخصّصات المتعددة في واحد نوعي انما تتحقق لأسباب خارجة عن مرتبة ذاته ولوازم حقيقته فان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات لا يختلف ولا يتخلّف فلا مجال لتعدد التشخصات وتكثّر الحصولات. (ح. ح)

7. اي، وان كانت له مادة. الاّ انّه ليس لها لواحق هذه المادة العنصريّة، من الفصل والوصل والكون والفساد والاحالة والاستحالة، ونحوها.

8. وذلك لأنّ بعض الممكنات ممّا لا يكفي ذاته ومقوّماته الذاتية في قبول الوجود والتشخص من دون استعانة بأسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته إلا قوة التحصّل والتشخّص من غير أن يصلح لقبولها قبولاً تامّاً، ثم بعد انضياف بعض الشروط والمعدّات الى ما يقبل قوة وجوده وهو الهيولى يتهيّأ لقبول الوجود والتشخص ويصير قريب المناسبة الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلامحالة ينضم الى امكانه الذاتي امكان آخر متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغيّر وزمان هو كمية تغيّرها وانتقالها من حالة الى حالة أخرى حتى انتهت الى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصّل من اجتماعهما ويتولّد من ازدواجهما شيءٌ من المواليد الثلاثة (ح ح)

9. سورة ابراهيم ٣٤/١٤

10. ناظر الى ما في الأسفار في المقام من قوله: «ما نقل عن الحكماء أنّ تشخّص الشيء بنحو العلم

الادراك، أي التعقّل والاحساس بالمرضي، أي عن المرضيّ، خلافاً لبعضهم[١١] حيث يقول: الكلّية والجزئيّة بتفاوت في الادراك، لابتفاوت في المدرك. وأنت لاتحتاج في ابطاله الى مؤنة زائدة.

الإحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا – أي التشخّص للشئ لايكون بحقيقة الأ نفس وجود ذلك الشئ – وان كل وجود خاص لايمكن معرفته بذاته الاّ بنحو مشاهدة» (ج ١–ط ١– ص١٣٢). وللمصنف تعليقة عليه، قال: «قوله: «فما نقل عن الحكماء ..» هم الذين يقولون إن الكلية والجزئية بنحو الإدراك أي الاحساس والتعقّل لابتفاوت في المدرك فلايرجع مذهبهم الى أن الجزئية بالوجود اذ الاحساس لايتعلق بالوجود، نعم يستقيم في المشاهدة الحضورية. ويمكن الجواب بأنّ مرادهم أن الاحساس واسطة في الاثبات للجزئية والتشخص الحقيقي، وأما الواسطة في الثبوت الشخصي فهي الوجود أو مرادهم بالتشخص أمارته فكلامهم لايأبي عن الارجاع المذكور ولعله – قدس سره – لهذا استعمل لفظ الامكان» (ح. ح)

١١. وهما المحقق الملا جلال الدين الدواني والسيد المدقق، الصدر الدين الشيرازي علي مانقل في شوارق الالهام، ج ١، ص ١٧٦ (م. ط)

الفريدة السادسة

في

الوحدة و الكثرة

الفريدة السادسة في الوحدة و الكثرة

[٤٠]

غرر في غنائهما عن التعريف الحقيقي

الوحدة كمثل ما ساوقها ... أعمُّ الأشيا فهي أعرفها
وسرُّ أعرفيّة الأعمّ ... سنخيّة لذلك الأتمّ
ووحدة عند العقول أعرف ... وكثرة عند الخيال أكشف
خذ وحدةً مع الوجود اتّحد ... في الذهن لكن عينه في العين

الفريدة السادسة في الوحدة والكثرة[1]

[٤٠]

غرر في غنائها عن التّعريف الحقيقيّ

ألوحدة كمثل ما ساوقها، كالوجود والوجوب، اعم الأشيا فهي، أي الوحدة، أعرفها لأنّ الأعمّ أعرف وسرّ أعرفيّة الأعمّ من الأخصّ سنخيّة في ذلك الأعمّ لذاتك ووجود نفسك الأوسع الأتمّ، حيث انّ ذاتك من عالم القدس و الكلّيّة والحيطة[2]، «قل الرّوح من أمر ربّي.[3]» والسنخيّة الّتي هي شرط الادراك متحقّقة، فلايغاص

---

١. انظر الى مسائل مرحلة خامسة من الأسفار في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل بين المعروف (ج ١ ط ١ — ص ١٢٩) قال: «اعلم ان الوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الأشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد — الى أن قال: ان الوحدة كما اشرنا مساوقة للوجود في اكثر الأحكام فبها أنه لايمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم الامع الدور أو تعريف الشئ بنفسه...» (ح-ح)

٢. اذ ذاتك، اذا صارت بالفعل، تخلّصت الى عالم اللاهوت، فضلاً عن الجبروت و الملكوت، من طريق العلم والمعرفة، ومشت على ارض الحقائق، وطارت الى جوّ المعاني واحاطت بالصّور. واذا كانت لذاتك هذه السعة والحيطة والاعم له حيطة من وجه يسمّى العصيّة الكلّية «محيطة»، كما في حكمة الاشراق، فناسب ذاتك فسهل لك معرفته. شعر

روح مجـــرّد شـــو مجـــرّد را ببيـــن   ديـــدن هـــر چيز را شـــرط اســـت ايـــن

٣. الإسراء ١٧/٨٥

عليك. ولهذه السنخية أيضاً قالوا[4] «الوحدة عند العقول[5] أعرف والكثرة عند الخيال أكشف». ثمّ أشرنا الى انّ مرادهم بمساوقة الوحدة والوجود ليس الترادف، بل حد وحدةٌ مع الوجود اثنين في الذهن، أي بحسب المفهوم، لكن الوحدة عينه، أي عين الوجود، في العين.

---

٤. الالهيات الشفاء، ج ١، ص ١٠٥، ط ١، قاهرة، شوارق الالهام، ج ١، ص ١٨١، و الأسفار، ج ٢، ص ٨٢، ط ٣، بيروت. (م. ط)

٥. قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء: «يشبه أن تكون الكثرة أعرف عند تخيلنا، والوحدة أعرف عند عقولنا ...» (ج ٢ من الرحلي مد ١ ـ ص ٣٣٦)

وفي الأسفار: «ان الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منها وان كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بيّناً لكنّ الكثرة مرتسمة في الخيال أوّلاً لأن ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير، والوحدة أمر عقلي لأن المعقولات أمور عامة اول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم يتصور كلاً منها واحدًا ثم يقسمه إلى كذا و كذا، وإلى ما لا يكون كذا و كذا، فما أن يعرف الكثرة بالوحدة تعريفًا عقليا بأن يأخذ الوحدة اولية التصور مدب، وأن يعرّف الوحدة بالكثرة تعريفًا تنبيهيًا و دلالة على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلاً أوليًا و إشعارًا عليه بسبب هذا منه، ففي الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي، وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور على هذه الطريقة» (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ١٣٥).

وفي المسألة السابعة من الفصل الثاني من المقصد الاول من تجريد الاعتقاد: «وهي ـ اي الوحدة ـ والكثرة عند العقل والخيال تتساويان في كون كل منها اعرف بالاقسام» (ص ١٠٠ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه) وفي الشوارق: «أي الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال و هذا هو المراد من الاقسام، و معنى العبارة أن الوحدة و الكثرة تتساويان بالسوية الاعرفية عند العقل والخيال فتأخذ الوحدة الاعرفية عند العقل، و تأخذ الكثرة الأعرفية عند الخيال» (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ١٧٠). (ح. ح)

[٤١]

غرر في تقسيم الوحدة

ووحدة إمّا حقيقيّة تُرى   غير حقيقيّة اذ ربما دروا

أولها بحقّةٍ وغير صِرفة   قسّمها أصحاب أُولو النُّهى

فالذات في الوحدة غير الحقّة   قد أُخذت في لصقة المشتقّة

وهي أمّ للخصوص والعموم   بحسب الوجود والمفهوم

وذو الخصوص العدديّ منه ما   كمبدإ الأعداد كان منهما

موضوعه عدم قسمةٍ فقط   ومنه ما الوضعيُّ زاد كالنُّقط

ومنه كالمفارق ومنه ما   موضوعه يحمل أن ينقسما

فإنّه بالذات مقدار وإن   يقبله بالعارض كالجسم زكن

والوحدة الغير الحقيقيّة ما   واسطة لعروض ليس معدما

تجانس تماثل تساوي   تشابه تناسب توازي

إن وحّد الشيئان جنساً نوعاً   كمّاً وكيفاً نسبةً ووضعاً

وواحد بالنوع غير النوعيّ   في مثله التمييز أيضاً مرعيّ

[٤١]

غرر في تقسيم الوحدة

فانّ الواحد له أقسام، ملخصها أنّ الواحد إمّا حقيقي، وهو مالايحتاج في الاتّصاف بالوحدة الى الواسطة في العروض، وبعبارة أخرى، ما هي وصفه بحاله لابحال متعلقه، وامّا غيرحقيقي، وهو بخلافه. ثمّ الحقيقي ما ذات به الوحدة ام لا، بل نفس الوحدة[١] العينية، لامفهومه الذهني العنواني[٢]، الثاني، هو الواحد بالوحدة الحقة التي هي حق الوحدة، كالحق الواحد جلّت كلمته[٣]. والاوّل إمّا واحد بالخصوص، وامّا واحد بالعموم. والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم بمعنى السّعة الوجودية، وامّا واحد بالعموم المفهومي. وهو امّا نوعيّ أو جنسي أو عرضي على مراتبها. والواحد بالخصوص إمّا غيرمنقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة ايضاً، وامّا منقسم. وغير المنقسم امّا نفس مفهوم الوحدة ومفهوم عدم الانقسام، وامّا غيره. والذي امّا وضعي، وامّا مفارق. والمفارق امّا مفارق محض، وامّا متعلّق بالجسم. والمنقسم امّا منقسم بالذات، وامّا منقسم بالعرض. والواحد الغير حقيقي إمّا واحد بالنوع أو بالجنس أو بالكيف الى آخر أقسامه. فالى اقسام الوحدة اشرنا بقولنا: والوحدة إمّا حقيقية ومفهومها نعلم

---

١. أي ما به يكون الشيء واحدًا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها (ح. ح)

٢. اي كون الشيء واحداً.

٣. اذ لاماهيّة له، سوى الوجود البحت البسيط. والوجود هو الوحدة الفائقة ذاتها. والوحدة هي الوجود، كالتشخص. فهذه المفهومات الثلاثة لها مصداق واحد، هوالوجود الحقيقي.

من مفهوم الوحدة الغير الحقيقيّة كما سيأتي في النظم[٤]، أو غير حقيقيّة اذ رما دروا أوليها أي، الحقيقيّة بعقّة، أي الى وحدة حقّة وغيره قسّمها أصحابنا أُولو النُّهى، أي أولو العقول— عطف بيان—. ثمّ شرع الى مفهومها بقوله: فالذّات، أي الماهية في الوحدة[٥] غير الحقّة قد اخذت في مفهوم الصّفة المشتقّة منه، أعني الواحد، والوحدة الحقّة بخلافها، أعني الواحد فيه نفس الوحدة، والوحدة نفس الوجود العيني الّذي لاماهية له وراء صرف ذاته وهي، أي الوحدة الحقيقيّة ام للخصوص، وهي الوحدة العدديّة والعموم بحسب— متعلّق بالعموم— الوجود، كحقيقة الوجود لابشرط، والوجود المنبسط، والمفهوم، كالوحدة النوعيّة والجنسيّة والعرضيّة.

وذوالخصوص العدديّ، أي الواحد بالخصوص، الّذي يقال له الواحد بالعدد وانّما غيّرنا السّياق في النظم من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد، للاشارة الى عدم الفرق، وانّ أقسام احدهما بعينه اقسام للآخر بلاتفاوت منه ما كمبدء الأعداد كان مفهوما موضوعه عدم قسمة فقط، اي الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد، وهو مفهوم الوحدة الّتي هي مبدء الأعداد، وهو عدم الانقسام، فهو في المفاهيم آية الوحدة الحقّة في الحقائق؛ ومنه، أي من الواحد بالخصوص، ما أي واحد الوضعيّ زاد، اي زاد موضوعه المفهوم الآخر، اي مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وكان من ذوات الأوضاع، كالنُّقط؛ ومنه كالمفارق، أي منه مازاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعياً، كالعقل والنفس. ثمّ هذه الثلاثة مشتركة في انّ موضوعها لايقبل القسمة من حيث ذات المعروض، كما لايقبلها الكلّ من حيث العارض الذي هوالوحدة، ومنه ما، أي واحد موضوعه يقبل أن يقتسما بخلاف سوابقه من اقسام الواحد

---

٤. واما في الشرح، فقد مضى في قوله «وهو لايحتاج في الاتصاف...»

٥. تحقيقه انّ الوحدة، امّا حقيقيّة، وهي مايكون وصف الشّيئ بنفسه، وامّا غيرها. والحقيقيّة، امّا حقّة، وهي نفس الوحدة القيوميّة، لاذات له بالوحدة، وامّا غيرها، وهو بخلافها.

بالعدد، وهو قسمان، إذ قابله، أي قابل الانقسام الوهمي لا الفكّي، فإنّه بعدم المقدار[٦] بالذّات مقدار واحد؛ وإن نقبله بالعارض كالجسم الطبيعي الواحد ركني. وإنّما قلنا كالجسم ليشمل الواحد بالعدد، ممّا يحلّ في الجسم، كالبياض وغيره، ممّا يقبل القسمة بالعرض، وكذا الصّورة الواحدة، بل الهيولى الواحدة، فإنّها أيضاً يقبل القسمة الوهميّة بالعرض للمقدار. نعم تقبل الفكّية بذاتها، وليست هي مرادة.

والوحدة الغير الحقيقيّة ما، أي وحدة **واسطة العروض** ـ مفعول مقدّم ـ **ليس فقد ما**، كما في زيد وعمرو، فإنّهما واحد في الإنسان، وكما في الإنسان والفرس، فإنّهما واحد في الحيوان. فالإنسان واحد حقيقيّ، وواسطة في العروض لوحدة زيد وعمرو، وكذا الحيوان واحد حقيقيّ وواسطة في العروض لوحدة الإنسان والفرس. فالوحدة للإنسان مثلاً وصف له بحاله، ولزيد وعمرو وصف لهما بحال متعلّقهما. وهكذا في سائر أقسام الوحدة الغير الحقيقيّة. **وهي تجانس تماثل[٧] تساوي تشابه تناسب توازي إن يتّحد الشيئان جنساً** نظراً إلى التجانس، **ونوعاً** نظراً إلى التماثل، وقس عليهما **كمّاً وكيفاً نسبةً ووضعاً** فاللّفّ والنّشر مرتّب. **وواحد بالنّوع**، كزيد وعمرو، **غير الواحد النّوعي** كالإنسان. **وفي مثله التعبير أيضاً فرعي**. فلا ينبغي أن يختلط عليك الأمر. فالواحد بالجنس، كالإنسان والفرس، غير الواحد الجنسي كالحيوان، والواحد بالعرض غير العرضي.

---

٦. لأنّ المقدار ليس إلّا القدر المعيّن من امتداد الجسم، وإذا ورد عليه القسمة لا يبقى. وهو بسيط، لأنّ الأجزاء مقداريّة خارجيّة. فليس إذا القسمة يبقى منه شيئاً ويعدم شيئاً. ومع أنّ القسمة الوهميّة إلى الأجزاء المقداريّة في الجسم وغيره بالعرض، لا بالذات، إذ لا قدر ولا صغر ولا كبر ونحوها في نفس ذات الهيولى والجسم وغيره من الأعراض، غير الكمّ المقداري. ومع أنّ الهيولى تقبل القسمة الفكّية، فلأنّها غير مرهونة بالاتّصال، حتى يعدمها الانفصال شأن الفصول والأنواع.

٧. وفي الأسفار: «ثمّ إنّ الاتّحاد في الأوصاف العرضيّة والذاتيّة تتغيّر أسماؤه بتغاير ما نسب إليه؛ فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكمّ مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة» (ج ١، ط ١، ص ١٣٠). (ح ج)

[٤٢]

غرر في الحمل وتقسيمه

بكثرة تعلّقت غيريّة ... كذاك بالوحدة هوهويّة

هذي هي الحمل وفيه اعتبر ... حيثيّة الوحدة والتكثّر

الحمل بالذاتيّ الأوليّ وصف ... لمفهومه اتّحاد مفهوم عرف

فكلّ مفهوم وإن ليس وجد ... فنفسه بالأوّليّ ما فقد

وبالصّناعي الشّائع الحمل صفا ... وباتّحاد في الوجود عرفا

وبالمواطاة والاشتقاق فه ... وذلك الهوهو وذا ذوهو سمة

بتّيّة وغيرها مركّبة ... بسيطة هليّة منشعبة

وفي بسيطة من الهليّة ... لاتجرين قاعدة الفرعيّة

لأنّها ثبوت شيء قد بدت ... وهي لكون الشّيء شيئاً قدحوت

وربّما بدّل باستلزام ... أو خصّصت عقليّة الأحكام

وقيل مبدأ ولو ذهناً فقد ... مفهوم موجود مع الشّيء اتّحد

[٤٢]

غرر في الحمل وتقسيمه

قد مهّدت أوّلاً أنّ الهوهويّة التي هي اتّحاد ما، وهي مقسم الحمل[1]، من العوارض الذاتية للوحدة، فهي من متعلّقات الوحدة، والغيريّة التي هي مقسم التقابل والتخالف والتماثل بوجه[2]، بأن يقال: الغيران إمّا متقابلان أو متخالفان أو متماثلان، من العوارض الذاتية للكثرة، ومن متعلّقاتها. فقابل الكثرة بمنقسم عوارضه كذلك بالوحدة بمقسم هوهويّته هذه، أي الهوهويّة، هي الحمل.

إن قلت: الهوهويّة اتّحاد، فيشمل التجانس والتماثل وغيرهما من أقسام الواحد غير الحقيقي، فلم خصّصتها بالحمل؟

قلت: أوّلاً، التعارف قد خصّص الحمل بالاتّحاد في الوجود، وإلّا فهو مساوق للهوهويّة. وفي المنظوم أيضاً أضفنا جهتي الوحدة والتكثّر[3]

---

1. بناء على ما هو المشهور من أنّها أعمّ، وهو مخصوص بالاتّحاد في الوجود
2. فإنّ التماثل قد يندرج في الهوهويّة، وقد يندرج في الغيريّة. وفي ... أهل الكلام والأصول يقولون: الغيران أو الاثنان، إمّا متّفقان في الحقيقة ولوازمها، فهما مثلان، وإلّا، فإمّا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد، فهما الخلافان، أو لا، فهما الضدّان
3. فكما أنّ الضحك والكتب متخالفان ماهيّة، متّحدان وجوداً، ولذلك يحمل أحدهما على الآخر بهوهو، كذلك زيد وعمرو مختلفان بالعوارض المشخّصة، متّحدان في الإنسانيّة، لأنّ تمام ذاتهما مشتركة واحدة فيمكن أن يقال: زيد وعمرو في مقام الإنسانيّة. وكذلك الإنسان والفرس

وثانياً نقول[٣]: لو اتّبعنا المشهور فالموضوعية هنا ليست بمعناها الاعمّ. وفيه، اي في الحمل اعتبر جهتي الوحدة والتكثّر[٤].

تقسيم:

الحمل بالذاتيّ[٥] الأوّلي وصف مفهومه اتّحاد مفهوم عرف؛ اي مفاده انّ الموضوع نفس مفهوم المحمول، ذاتاً وماهية، لاوجوداً فقط، كما في الحمل الشائع، ولكن بعد أن يلحظ نحو من التغاير[٦]، كتغاير الاجمال والتفصيل في حمل الحد على

مختلفان بالماهية النوعيّة، متحدان في الحيوانية. فيمكن ان يقال: الانسان فرس في مقام الحيوانية. وقس عليها سائر اقسام الموضوعية

٤. بل هي معنى الحمل، واثبات التغاير المذكور له لايتوقف عليه على غيره.

٥. راجع الى تعليقة السبزواري على نظم اللئالي (ج ١، ص ٢٦٨) اعلم أن المحمول ان كان نفس مفهوم الموضوع ذاتًا و ماهيةً فالحمل ذاتي أوّلي، والاّ فشائع صناعي. فقولك الانسان انسان تبيين للذي يجوّز أن يعتقد الشيّ نفسه حمل اوّلي ذاتي. و كذلك حمل كل حد تام على محدوده حمل أولي ذاتي، مثل قولك: الانسان حيوان ناطق. وأما الرسوم فكلها حمل شائع صناعي و ان كان بعض اجزائها ذاتيًا للموضوع كقولك: الانسان حيوان ضاحك؛ كما أن كل قضية كان الاتحاد بين الموضوع والمحمول بمجرد الوجود فقط فالحمل فيها شائع صناعي. والحمل الشائع الصناعي يسمى بالحمل المتعارف والحمل العرضي أيضًا. وهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحدة أخرى وراء الوحدات الثمان وهي وحدة الحمل. و بهذا الحمل ينحلّ كثير من الاشكالات و ذلك لأن معنى يصدق على نفسه بأحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي و التشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيّ واجتماع النقيضين وشريك الباري و عدم العدم والمجهول المطلق و أشباهها، بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهيولى و نظائرها. (ح-ح)

٦. ليفيد الحمل، اذ لكونه ضروريا فضرورية، اي وجوبا وبديهيًّا، يترى انه لايفيد. لكن ليس كذلك، اذ يفيد فائدة معتدابها. فان قولك الانسان انسان في المقامين، عرفة ان يقال: الانسان الّذي يجوز عند السائل ان يعتقد نفسه، حيث يسوله في موه هذا التجويز، هو الانسان الّذي هو واحد بنفسه، ممتنع انفقدان لنفسه. وربّما قيل انه في قوة هذا، لان من يقول: لم حمل الورد وردا، والشوك شوكا، والملك ملكا، والشيطان شيطانا، ونحو ذلك. فكذلك يجوز ذلك، كما لا يخفى

المحدود، وكملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته، اويمكن أن يسلب عن نفسه وملاحظته لا كذلك، بل كما هوهو، كقولهم في مبحث الماهية:[٧] الانسان من حيث هو انسان انسان لاغير، وفي مبحث الجعل:[٨] ما جعل المشمش مشمشا، بل جعل موجوداً، فان المشمش مشمش في ذاته، اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال، كما قلنا:

فكلُّ مفهومٍ وان ليس وجد، ولايعتبر وجوده، فنفسه محمول عليه — بالأوّليّ من الحمل ما هو ذاتية — **فقد.** وانّما سمّي ذاتيا اذلاعبرة الا في لذاتيات؛ واوليّاً لكونه اوّلي الصّدق او لكذب. **وبالصّناعي الشّائع الحمل صفا، وباتّحاد في الوجود عرّفا.** الحملان مؤكّدان بالنّون الخفيفة. فمفاد هذا الحمل هو انّ الموضوع والمحمول متحدان في مقام الوجود، مثل «الضّاحك كاتب»، فانّهما وجوداً واحد، وامّا مفهوماً وذاتاً، فاين احدهما من الآخر؟ ووجه التسمية ظاهر.

تقسيم آخر:

وبالمواطاة والاشتقاق[٩] — على حذف المضاف — فه، أي انطق. وذلك، أي حمل المواطاة، **هو الهوهو سمة؛ وذا،** أي حمل الاشتقاق، **ذو هو سمة،** اي علامة.

---

٧. راجع الغرر ٣٠، ص ٣٢٩، هذا الطبع. (م. ط)

٨. راجع الغرر ١٧، ص ٢٢٠، هذا الطبع (م. ط)

٩. حمل المواطاة هو أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة كقول الانسان حيوان؛ وحمل الإشتقاق هو أن لايكون محمولاً عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الإنسان فانه ليس محمولاً عليه بالحقيقة فلايقال الانسان بياض، بل بواسطة ذو والاشتقاق فيقال الانسان ذو بياض أو ابيض وحينئذ يكون محمولاً بالمواطاة (شرح القطب الرازي على منطق المطالع — ط عبدالرحيم — ص ٥٠، والفصل السابع من النهج الاول من شرح المحقق الطوسي على منطق الاشارات — ط الشيخ رضا — ص ١٣). (ح. ح)

تقسيم آخر:

ثنتا — بالنصب على طريقة الحذف والإيصال — وغيرها ومركّبةٌ وبسيطة هليّة، اي قضيّة هي مطلب «هل» منشعبة. وتقدير البيت انّ الهليّة منشعبة الى هليّة بتّية وغير بتّية، والى هليّة بسيطة ومركّبة.

اعلم انّ القضيّة مشتملة على عقدين: عقد الوضع وعقد الحمل. فاذا قلت: «كلّ انسان ضاحك»، كان معناه كلّ شيء صدق عليه الانسان صدق عليه الضّاحك. فاذا كان لموضوعها افراد محقّقة يصدق عليه عنوان الموضوع، كانت بتّيه. واذا كان افراد موضوعها تقديرية غير محققه، كانت تقديرية وغير بتّيه، مثل «كلّ معدوم مطلق لايخبر عنه»، و «كلّ شريك البارئ ممتنع»، و «كلّ اجتماع النقيضين محال». فأمثال هذه القضايا في قوّة شرطية غير محقّقة الطرفين؛ فلا وضع محقّق فيها، اي: كلّ مالو تقرّر وصدق عليه المعدوم المطلق، ونظائره، كان كذا، لكن لم يصدق انّه تحقّق جزئيّات، وصدقت عليها هذه العنوانات. والهليّة البسيطة مايجاب به عن السّؤال بهل البسيط عن وجود شيء. والهليّة المركّبة مايجاب به عن السّؤال بهل المركّب عن حالاته. وفي بسيطة من الهليّة لاتجري قاعدة الفرعيّة، بأن يقول في

١٠. قد تقدم العدد «١٧» من خاتمة البحث عن الوجود الذهني في البتّية وغيرها. (ح.ح)

١١. يعني أن قاعدة الفرعية غير جارية في اتصاف الوجود رأسًا و تخصيصًا و ذلك لأن الوجود العيني نفس ثبوت الشيء أي الماهية، لا ثبوت شيء لشيء وبعبارة أخرى مفاد وجود الماهية مفاد كان التامة لا الناقصة، ومفاد هل البسيطة لا المركبة وهذه طريقة صاحب الأسفار. ويؤيد ما ذكرنا أن مفاد قولنا زيد موجود في الهلية البسيطة هو وجود زيد لاوجود أمر له. والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة فبعضهم خصّص القاعدة الفرعية العقلية الكلية بالإستثناء كالفخر الرازي مع أن الأحكام العقلية لاتخصّص، فهو قائل بأن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له إلا في ثبوت الوجود للماهية؛ وإلى هذا أشار بقوله: «أو خصصت عقلية الأحكام».

والدواني بدّل الفرعية بالاستلزام فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له أي ولو بهذا

البسيطة أيضاً ثبوت شيء، هو الوجود، لشيء هو ماهيته. فهو فرع ثبوت المثبت له، أعني الماهية. فينقل الكلام الى هذا الثبوت، فيكون فرع ثبوت آخر لها، وهكذا، فيلزم التسلسل. وهذا لزم من أن يكون مفاد الهلية البسيطة ثبوت شيء لشيء، وليس كذلك. لأنها، أي الهلية البسيطة[1]، ثبوت شيء فقط، لأن الوجود للماهية ليس من العوارض الخارجية، والماهية ليس أمراً متحققاً بدون الوجود، حتى يكون ثبوت شيء لشيء وهي، أي القاعدة، لكون الشيء شيئاً محمولاً، لا لكون الشيء. وهذه طريقة

الثبوت الثاني فالاستلزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعية لأنه أعم منها. والمراد بالاستلزام هو الاستلزام الذي بمعنى عدم الانفكاك، وعلى هذا تخصص بالصفات السابقة على الوجود فتدبر.

وبعضهم كالسيد السند الملقب بسيد المدققين ايضا أنكر تحقق الوجود وتأصله رأساً وذهب إلى أن الماهيات هي المتأصلة في الحقيقة حتى أن الواجب تعالى عنده ماهية مجهولة الكنه والوجود عبارة أخرى عن كلمة هست بالفارسية وهو مبسط كسائر المشتقات وليس لمبدء الموجود أي الوجود حقيقة أصلاً ولو ذهناً أي لافرد ذهني له ايضا إذ كل ما في الذهن ماهية من الماهيات، والوجود الذي يلتفت إليه الذهن ماهية من الماهيات، كما أن كل ما هو في الخارج عنده ماهية من الماهيات، وقد يأول قول الحكماء إن الواجب بالذات وجود بحت إلى أنه موجود بحت

والمصنف ناظر الى آخر الفصل الرابع من المنهج الأول من المرحلة الأولى من الأسفار حيث قال «و تحقيق ذلك أن الوجود نفس ثبوت الماهية لاثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية، والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة ترهم تارة يخصصون القاعدة الكلية...» (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٩). (ح. ج)

٦. أي تركيب الماهية والوجود، تركيب اتحادي من اللامتحصل والمتحصل. فليس للماهية شيئية ثبوت، وراء الوجود، حتى يكون ثبوت الوجود لها ثبوت شيء لشيء، كما في الهلية المركبة مثل. هذا الجسم ابيض. وهذه طريقة أخرى على اصالة الوجود واعتبارية الماهية. وهي أن مثل قولك الانسان موجود، بمنزلة قولك هذا المحمول الوجود حقيقي بتمامه. وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لافرع ثبوت الثابت. والمثبت له هو الوجود الحقيقي، وهو ثابت سابقاً على الماهية، لكن ثبوته ذاته. وكون المحمول، وهو الماهية، لا ثبوت نفسي له، لاباس به، كما عرفت. وعلى اي تقدير، لايلزم التسلسل.

صدرالمتألهين – قدس سرّه[13] – في دفع هذا الاشكال. وامّا غيره فقد ضاق عليهم المجال، ولم يجدوا مخلصاً.

وربّما بدّل باستلزام – الطرف الثاني الفاعل – والمبدّل هوالمحقّق الدواني[14].

فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، اي ولو بهذا الثبوت الثابت. فالاستلزام غيرمستدع لتقدّم ثبوت المثبت له على الثابت، بخلاف الفرعيّة. أو خصّصت بما عدا البسيطة عقليّة الاحكام – من اضافة الصفة الى الموصوف – مع انّ الاحكام العقليّة لاتخصّص. والمخصّص هوالامام[15]. وامّا القول المشهور فهو تخصّص[16].

وقيل، والقائل هوالسيّد المدقّق[17]، مفاده أي مفاد اشتقاق الموجود، وهوالوجود، ولو ذهناً فقط. اي ليس للوجود فرد خارجي ولاذهني، حتّى يقوم بالماهية، ولو قياماً ذهنياً؛ ويكون من باب ثبوت شيء لشيء؛ بل مناط موجوديّة الشيء ان مفهوم موجود مع الشّيء، اي الماهية، تتّحد. فهذا القول مع القول باصالة الوجود في شقاق. فنحن نقول: الماهية متحدة مع نحو من الوجود الحقيقي، وهو يقول: متحدة مع المفهوم، لامفهوم الماهية، اذ لا فرد ذهني ايضاً له[18]، بل مع مفهوم الوجود. وكما

---

١٣. الأسفار، ج ١، ص ٣٨. (م. ط)

١٤. الأسفار، ج ١، ص ٤٣ وكذا في شوارق الالهام، ج ١، ص ١٦٥. (م. ط)

١٥. المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٦٤. (م. ط)

١٦. من اول الامر لا أنّه تخصيص.

١٧. الأسفار، ج ١، ص ٤٤ و ٥٩ وايضاً شوارق الالهام، ج ١، ص ١٦٦. (م. ط).

١٨. اذ كل ماهو في الذهن، ماهية من الماهيات. والوجود الذي يلتفت اليه الذهن، ماهية من الماهيات، كما انّ كل ماهو في الخارج عنده ماهية من الماهيات. ولذا يأوّل قول الحكماء: «انّ الواجب بالذات وجود بحت» انّه موجود بحت. ويرد على قوله «الماهية متحدة مع مفهوم الموجود» انه يكون حمل الموجود على الماهية حملاً أوليّاً، لاحملاً شايعاً. وهوظاهر البطلان. وايضاً يلزم كون الماهية الامكانيّة واجبة الوجود، لانّ مفهوم الموجود لايحاذيه شيء في المصداق، الاّ نفس الماهية. وهذا انقلاب. لانّ الماهية التي لاعلاقة بينها وبين مفهوم الوجود ومفهوم العدم وغيرهما، صارت

نقول نحن: الماهية لمّا لم يكن لها مايحاذيها بذاتها، كانت متحدة مع الوجود، ولوكان شيء يحاذيها لم تكن متحدة، بل منضمّة الى الوجود، فاتّحاده من لامتحصليتها بذاتها، يقول هو: لمّا لم يكن للوجود فرد، لاخارجاً ولاذهناً، فلاحيثيّة تقييديّة خارجيّة ولاذهنيّة في الماهية، بل مناط الموجوديّة اتّحاد الماهية مع مفهوم الموجود.[19] ولكن أين البيضاء من الحرباء!

مصداقا لمفهوم الموجود خاصة.

ان قلت: هو يقول ان الماهية بجعل الجاعل تصير هكذا، قلت: الكلام في الجعل انه، اذا لم يكن للوجود فرد خارجي، ولاذهني، فلاانضمام خارجي، ولاقيام عقلي له بها، فكيف تجعل نفس الماهية، ونفسها هي التي لاموجودة ولامعدومة؟ فكيف تتحد مع مفهوم الموجود او يصدق عليها؟ وهل يمكن تصيير العدم وجودا؟ فذلك مثل هذا. وبالجملة، هو ينفي الوجود والموجود في الماهية، وانه لظلم عظيم.

١٩. الأسفار ج ١، ص ٤٤ (م. ط)

[٤٣]

غرر في التقابل و أقسامه

قد كان من غيريّة تقابل — عرّفه أصحابنا الأفاضل
بمنع جمع في محلّ قد ثبت — من جهة في زمن توحّدت
إذا تقابل الوجوديّان — إن عقلا معاً متضايفان
ودونه ضدّان بالحقيقيّ صف — مع غاية البعد ولا معها أضف
لشهرة كأحمر وأقتم — وإن تقابل الوجوديّ العدميّ
فما اعتبرت فيه قابليّةْ — لما أتى فعدم وقنية
فإن قبولاً اعتبرت مرسلاً — في الوقت أولا نوعاً أو جنساً علا
كان حقيقيّاً فألحق به — مردودةً و كعمىً في الأكمه
وإن قبول خصّ بالشّخص وما — في الوقت للمشهور قد كان انتمى
فإنّه المعروف عند النّاس — وهو اصطلاح قاطيغورياس
وما القبول فيه ليس يعتبر — فالسّلب والإيجاب عنهم اشتهر

[٤٣]

غررٌ في التّقابل وأقسامه[1]

قد كان من غيريّة تقابل، كما أشرنا إليه سابقاً،[2] عرّفه أصحابنا الأفاضل[3] بمع

جمعٍ في محلٍّ[4] قد ثبت من جهةٍ في زمنٍ توحّدت. هذا النعت صفة للثلاثة، أي في محلٍّ واحد، من جهةٍ واحدة، في زمان واحد، فبقيد وحدة المحلّ، دخل مثل تماثل السّواد والبياض المجتمعين في الوجود في محلّين، وبقيد وحدة الجهة، دخل مثل تقابل الأبوّة والبنوّة المجتمعين في واحد من جهتين، وبقيد وحدة الزّمان، دخل تقابل المجتمعين في زمانين. وتنوين جمعٍ عوض عن المضاف إليه، أي الغيرين، لأنّ التقابل نوع من الغيريّة[5]. فحينئذٍ خرج التماثل من التعريف، لأنّ التماثل، وإن كان نوعاً من الغيريّة، لكن جهة الإتّحاد والهوهويّة عليه أغلب. أو نقول: تنكير جمعٍ للنوعيّة، أي التقابل امتناع نوع اجتماع في المتخالفين. وذلك النوع اجتماع متغايرين في الماهيّة.

---

١. أنظر إلى الفصل الخامس والفصول التي بعده من المرحلة الخامسة من الأسفار. (ج ١ ـ ط ١ ص ١٣٤) (م. ح)

٢. راجع الغرر ٤١، ص ٣٨٧ هذا الطبع (م. ط).

٣. الأسفار ج ٢، ص ١٠٠ وشوارق الالهام، ج ١، ص ١٨١ (م. ط).

٤. أي، في عالم الكون فيهما، وإن كانا مستويي الاجتماع في محلٍّ واحد بعينه، لكن هذا الاجتماع في عالم النوع. ولا يضرّ في تقابلهما

٥. أي، المخالفة بحسب الماهيّة، والمثلان متوافقا الماهيّة.

إذا تقابل الوجوديّان — اشارة الى وجه الحصر المشهور[6,7] فهما امّا وجوديّان وامّا أحدهما وجوديّ والآخر عدميّ[8] الى آخر ماقالوا — **إن عقلا معاً فهما مضايفان.** **ودونه**، أي إن كان المتقابلان وجوديين، ولم يكن احدهما معقولاً بالقياس الى الآخر **فهما ضدّان بالحقيقة صف**: أي صف الضدين بالحقيقيين **مع غاية البعد بينهما**، كالسّواد والبياض، **ولامعها**، أي لامع غاية البعد، **أضف**، أي انسب الضدين **لشهرة**، **وقل ضد مشهوري**، **كأحمر واقم**، حيث ليس بينهما غاية الخلاف. هذا كلّه اذا كانا معاً وجوديين.

وان تقابل الوجودي العدمي فا، أي تقابل، **اعتبرت فيه قابليّة في موضوعه لما اسم فعدم وقنية** وفي كتب الحكمة[10] كثيراً مايعبر عن العدم والملكة بالعدم والقنية وهي — بضم القاف وكسرها — اصل المال ومايقتنى. ثمّ اشرنا الى قسمي العدم والملكة بقولنا: **فإن قبولاً اعتبرت مرسلاً**، أي مطلقاً في الوقت، أي سواء كانت قابلية موضوع العدم للملكة في الوقت، كعدم اللحية في الكوسج، أولا في الوقت، **نوعاً**، أي وسواء كانت القابليّة نوعاً — ومثال هذين القسمين ما في النظم — **أو جنساً علا**، كعمي العقرب، كان تقابل العدم والملكة **حقيقياً فالحق به**، أي بتقابل العدم

٦. لأن المشهور في تقسيم المتقابلين انهما إمّا وجوديان أولا، وعلى الأول إمّا أن يكون تعقّل كلّ منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضائفان، أولا فهما المتضادان، وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً فإمّا أن يعتبر في العدمي محلّ قابل للوجودي فهما العدم والملكة، أولا فهما السلب والايجاب. (ح.ع)

٧. كشف المراد، (مسألة ١٤) ص ٣٩، الالهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٠٣ (م. ط).

٨. وامّا كونهما عدميين، فلا يكون، اذ لاتميز للاعدام وان مثل بالعدم وعدم العدم والعمى واللاعمى، فيرجع الى الثاني

٩. الأسفار، ج ٢، ص ١٠٠ وايضاً لاحظ الحاشية ش ٧ هذا الغرر (م. ط).

١٠. في الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: «وأما بحسب التحقيق فان الملكة مايتسب إلى موضوع قابل له لا بحسب طبيعة شخصية لاغير بل بحسب طبيعة من نوعية أو جنسية و ذلك كالبصر

والملكة، مردودةٌ ونحوه من أعدام في غير الوقت، وكعمى في الأكمه وغيره، ممّا قابليته بحسب النوع، لابحسب الشخص. ومن قول حصّ بالشخص، ولايعمّ النوع والجنس، وما في الوقت، ولايعتبر قبول في غير الوقت، فقد بيّن لعدم والملكة للمشهور قد كان اثنين. ثمّ ذكرنا وجه تسميته بالمشهوري، فانّه المعروف عند الناس، لاالمعنى الاوّل، فانّه شيء يعرفه الخواص، والتعميم عنهم. وهو اصطلاح قاطيغورياس يعني انّ المنطقيين[١١]

بالنسبة إلى الأكمه فان طبيعة شخصه وإن لم يكن قابلة له إلا أن طبيعة نوعه وهي الإنسانية قابلة له، و بالنسبة إلى العقرب فإن الإبصار غير ممكن لشخص العقرب ولا لنوعها بل لجنسها وهو كونها حيواناً» (ط ١ – ايران – ص ٢٧) ويحكى في حيوة الحيوان للدميري أن العقرب عيناها في ظهرها (ح. ح)

١١. اعلم ان دأب القدماء وديدنهم ان جعلوا ابواب المنطق تسعة واطلقوا عليها الفنون، كما يقولون فرد في من البرهان كذا، وفي من الجدل كذا والصناعة، كما يقولون الصناعات الخمس وربما اطلقوا عليها الكتب، كما يقولون كتاب باريرمنياس، وكتاب البرهان وهذا مثل ما يقال في الفقه كتاب الصلوة، وكتاب الزكوة، ونحوهما ولكل منها اسم يوناني، ففي الفن الاول من المرتبة

الاول: ايساغوجي، ضبطه فرفوريوس، يبيّن فيه الكليات الخمس

الثاني: قاطيغورياس، وهو المقولات العشر الثالث: باريرمنياس، وهو القضايا.

الرابع: انولوطيقا، وهو القياس، فيبيّن فيه كيفية تركيب القضايا، لتصير قياساً، كما ان في باريرمنياس يبيّن كيفيّة تركيب المعاني المفردة بالإيجاب والسلب، لتصير قضيّة والمعاني المفردة ما هي مستنبطة من قاطيغورياس.

الخامس: انولوطيقي، وهو البرهان، يعرف به شرائط القياس ومقدماته التي بها يصير برهاناً منتجاً لليقين. والبرهان هو طريق موثوق به، موصل الى الحق، سيما عند التمام منه

السادس: طوبيقا، يبيّن فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يحسن مخاطبة الجمهور، ومن يقصر فهمه عن البرهان.

السابع: ريطوريقي، وهو الخطابة الموعظة الحسنة. والى هذه الثلثة اشير في الكتاب الالهي بقوله تعالى: ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن

الثامن: سوفسطيقي، وهو المغالطات.

التاسع: بوايطيقي، يبيّن فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخييل والمنطق بعضه فرض،

في مبحث المقولات العشر اصطلحوا عليه، تسهيلاً للمتعلّمين.[١٢] وما، أي تقابل وجوديّ و عدميّ القبول فيه ليس بحتمٍ، فهو بالسلب والإيجاب عنهم أشهر.

وعوارضها، لأنه لتكثير ... وتجمعه معنى، وهو ما سواه من أقسام التقابل، لأنه للمتقابلات مع الغير.

١٢ قد صرّح الشيخ الرئيس بأنّ الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس والمنطق و بحسب سائر العلوم، فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الأقسام المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة بل بالعكس فقط؛ وأما سائر الأقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فإنه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا بالوجوه المذكورة للعدمي، أو كان كلاهما وجوديين بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بما للشخص في وقته بل جميع الأقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم و الملكة ولمّا كان ما يذكر في قاطيغورياس إنما يذكر للمبتدي اكتفى فيه بالمشهور ولم يتكلّف ما يدقّ من الفروق، كل ذلك ممّا صرّح به الشيخ؛ وصرّح أيضا بأنّ المشهوري من التضاد ومن التقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس، والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم. وراجع الى الفصل الأول من المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء في المتقابلات. (ج ١ — من المقولات — ص ٢٤١- الى ص ٢٤٩ ط مصر). وفي الأسفار بعكس ما في الشفاء، والمصنف اعترض عليه و لذا أتى هاهنا بما في الشفاء والحق معه. و راجع الى الأسفار (ج ١، ط ٤، ص ١٣٨) (ح.ح)

الفريدة السابعة

في

العلّة و المعلول

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة السابعة في العلّة و المعلول

[٤٤]

غرر في التعريف و التقسيم

إنّ الّذي الشّيء إليه افتقرا — فعلّة والشيء معلولاً يرى

فمنه ناقص ومنه ما استقلّ — ومنه خارج ومنه ما دخل

فالعنصري الصّوريّ للقوام — وللوجود الفاعلي التّماميّ

وما لأجله الوجود حاصل — غاية وما به ففاعل

بالطّبع أو بالقسر أو بالقصد أو — بالجبر بالتّسخير فارع ما رعوا

أو بالتّجلّي ثمّ بالعناية — أو بالرّضا فادروا أولي الدّراية

إذ مع علم أو بلا علم وهو — لطبعه لائم أولا فعله

فذان الأوّلان والعالم إن — وجود الأفعال بها العلم ركن

فذاك بالفاعل بالرّضا قصد — وإن وجود الفعل علماً ما وجد

ولا كفى العلم بذات الفاعل — بل علم لمعلول قبل العمل

فالقصد إن يقرن بداع زيد مع — إرادة ودونها الجبر وقع

بلا اقتران العلم بالدّاعي فإن — عد زيد فعليّاً عناية قمن

وإن يكن عيناً مع تجلّيا — في علمه العلم بفعل طويا

إرادة طبع إذا ما سخّرا — للغير فالفاعل تسخيراً يرى

الفريدة السابعة في العلّة والمعلول[1]

[٤٤]

غرر في التّعريف والتّقسيم

إنّ الّذي الشّيء إليه افتقرا مصدقاً، صدوراً أو قواماً، تمّاً أو ناقصاً، فعلّة. والشّيء المفتقر معلولاً يرى. فمنه — الضمير عائد الى الموصول — ناقص، ومنه ما استقلّ، ومنه خارج، ومنه ما دخل. وقد أشرنا إليهما بقولنا: فالعنصري الصّوري[2] — إمّا على سبيل التعداد، أو بحذف العاطف، وكذا فيما بعده[3]، ونظائره كثيرة — للقوام كما يطلق عليهما علل القوام، وللوجود[4] الفاعل التّمامي. وما لأجله الوجود حاصل فغاية. وما به، أي ما بسببه الوجود حاصل، ففاعل.

ثمّ للفاعل أقسام: وهي بالطّبع[5]، أو بالقسر — كلمة «أو» فيه وفي قرائنه

---

١. ناظر الى مسائل المرحلة السادسة من الأسفار في العلة والمعلول (ص ١٤٠ - ٢٠٩، ط ١ - ج ١). (ح. ح) وكذا، في الأسفار ج ٢، ص ١٢٧، ط ٣. (م. ط)

٢. أي، العنصري أي المادّي والصّوري.

٣. وهو قوله: وللوجود الفاعل التمامي و«تمامي»، يعني الغائي. (ح. ح)

٤. كما يطلق عليهما علل الوجود. ثمّ إنّ الجنس والفصل يرجعان الى المادّة والصورة. وأمّا الشرط والمعدّ ورفع المانع، فهي من متمّمات تأثير الفاعل، أو مصحّحات قبول المادّة. فلا يزيد العلل على ما ذكر.

٥. في آخر الفصل الخامس عشر من سادسة الأسفار: «إفادة تفصيلية، أصناف الفاعل ستّة: الأوّل ما بالطبيعة...» (ج ١ ط ١ - ص ١٦٥). (ح. ح) وكذا، في الأسفار ج ٢، ص ٢١٢، ط ٣. (م. ط)

للتنويع أو بالقصد، أو بالجبر بالتّسخير — فرع ما رعوا — او بالتّجلّي، ثمّ بالعناية، أو بالرّضا. فادروا، يا اولى الدّراية!

ثمّ اشرنا الى وجه ضبط يستنبط منه تعريفها. ملخّصه انّ الفاعل، امّا ان يكون له علم بفعله، اولا. والثّاني امّا ان يلائم فعله طبعه، فهو الفاعل بالطبع، اولا، فهوالفاعل بالقسر. والاوّل، امّا ان لايكون فعله بارادته[6]، فهو الفاعل بالجبر، أو يكون، فامّا ان يكون علمه بفعله مع فعله، بل هوعينه[7]، ويكون علمه بذاته[8] هو علمه السّابق بفعله اجمالاً لاغير، فهو الفاعل بالرضا، اولا، بل يكون علمه بفعله[9] سابقاً، فامّا يقترن علمه بالدّاعي الزائد فهوالفاعل بالقصد[10]، اولا، بل يكون نفس العلم فعليّاً منشأ للمعلول، فامّا ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته، فهوالفاعل بالعناية؛

---

٦. بعد ان يكون من شأنه الارادة، ويقرن بالكراهة. ونسبة الفاعل بالجبر الى الفاعل بالقصد، كنسبة الفاعل بالقسر الى الفاعل بالطبع. فذاك في ذوي الشعور، وهذا في عديمات الشعور.

٧. كما في انشاء النفس الصور المتخيّلة، والنسبة باعتبار العنوان، والعينيّة باعتبار المصداق. وفي الحقّ تعالى، عند الاشراق، صفحات الاعيان وصحائف نفس الامر، مثل صفحات الاذهان بالنسبة الى النفس الناطقة. فما من موجود، الّا وهو علم الحقّ، لانّ علمه حضوري اشراقي، كما اذا قوى مدركاتك الذاتية بالنوم او السكر او المرض او الغيبة ونحوها، لاتخرج عن كونها علوماً، مثبتة كانت او مولدة.

٨. لان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول، ولو لم يكن علم سابق بالفعل، ولو بهذا النحو الاجمالي، كانت الفاعلية على سبيل الايجاب.

٩. اي، تفصيلاً لامجرّد انطواء العلم بالفعل في العلم بذات الفاعل.

١٠. مثل الكاتب، اذ له العلم بالكتابة قبلها تفصيلاً، لكنّه ليس فعليّاً، بل يكون منشؤه لها مقارنة التصديق بالفائدة المترتبة عليها. ولو كان منشأه لها مجرّد ملائم، كان مثالاً للفاعل بالعناية، كما في الصّور المرتسمة الالهيّة، عند المشائين.

أولاً، بأن يكون عين علمه بذاته الّذي هو عين ذاته؛ وذلك[١١] هو العلم الاجمالي[١٢] بالعقل

---

١١. كما في الحق تعالى، فإنه، لما كان بسيط الحقيقة جامعاً لكل وجود وفعلية، بحيث لايشذ عن حيطة وجوده وجود، وسعة فعليته فعلية، «وعنت الوجوه للحي القيوم»، «لم يعزب عن علمه مثقال ذرة». فكما ان الصور العلمية مناط الانكشاف لذوات الصور، كذلك وجوده الشامل — اذ هو كل الوجود، وكله الوجود — مناط الانكشاف لكل الوجودات، لان شيئية الشيء بتمامه، لابنقصه فذاته كأنه على الكل بما هي وجود ونور وفعلية. وعلمه بذاته على وجه يستلزم علمه بما عدا ذاته فعلم فعله قبل فعله تفصيلاً. فعلم بعض الاشياء بذاته، مطوية علمه بنفسه. وهذا العلم حضوري وفعلي واحدي، في عين كونه كل العلوم، كما ان فعله واحد في كونه كل الافعال؛ وهو كلمة «كن»، «وما امرنا الا واحدة».

١٢. كون علمه سبحانه إجمالياً في عين الكشف التفصيلي مما أفاضه الله تعالى شأنه على قلم الشيخ الاكبر محيي الدين العربي الطائي أولاً، ثم نقله صدر المتألهين في صحفه النورية وتبعه صاحب الغرر اعني به استاذه السبزواري، في آخر الفصل الثاني عشر من الموقف الثالث من إلهيات الأسفار في علمه تعالى: «قال العارف المحقق محيي الدين العربي في الباب السابع والسبعين وثلاثمأة من الفتوحات المكية — الى قوله: وقال في موضع آخر في معنى قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب: إن الممكنات متميزة في ذواتها في حال عدمها، ويعلمها الله سبحانه على ماهي عليها في نفسها ويراها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فتكون عن أمره، فما عند الله اجمال كما انه ليس في أعيان الممكنات إجمال بل الأمر كله في نفسه وفي علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر، فمن كشف التفصيل في علم الاجمال علماً أو عيناً أو حقاً فذلك الذي أعطاه الحكمة وفصل الخطاب وليس الا للانبياء والرسل والورثة خاصة، وأما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فانهم لايعلمون التفصيل في عين الاجمال» (الأسفار — ط ١ — ج ٣ — ص ٦٣).

بيان. قوله: «متميزة في ذواتها في حال عدمها» اي متميزة في ذواتها في مرتبة العلم في حال عدمها الخارجي. وقوله: «وهو الوجود الخارجي» أي التكوين هو الوجود الخارجي. وقوله «فتكون عن أمره» أي الممكنات تكون عن أمره. وما في قوله «فما عند الله اجمال» نافية. وقوله: «في الباب السابع والسبعين...» قد حرف في المطبوعة السابع بالرابع. ثم ان هذه المسألة اعني بها العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي مبتنية على ان الوجود الصمدي واحد شخصي ولابد لك من العارف بلسان العرفان والحكمة المتعالية في سبيل نيل هذا السر المستسر وذلك العارف من الورثة الذين اشار صاحب الفتوحات اليه فانّ العلماء ورثة الأنبياء. و اياك أن تظن من العلم الاجمالي

في عين الكشف التفصيلي، فهو فاعل بالتجلّي. ويقال له عناية بالمعنى الأعمّ بقولنا: إذ الفاعل إمّا مع علم بفعله، أو بلا علم وهو في الفاعل بلا علم لطبعه لائم فعله، أولا يلائم فعله لطبعه. فذان الأوّلان، أي بالطبع وبالقسر، و لفاعل العالم بفعله، إن وجود الأفعال بامتعلّق العلم ركن فذاك بالفاعل بالرّضا قصد؛ وإن وجود الفعل علماً للفاعل به ما وجد، ولاكون العلم بذات الفاعل عن علمه بفعله سابقاً، كما كان كافيا في الفاعل بالرّضا، فهذا مطويّ هناك بقرينة المقابلة بل علم المعلول قبل الفعل، فالقصد، أي فاعل بالقصد[14] اختصرنا اذ القصد معلوم. ولكن إن يقرن العلم أو علمه أوفعله بداع زيد مع أن يكون الفاعل العالم بتحقق العلم المقرون للداعي الزائد، مصاحب ارادة ودونها، اي وان لم يكن فعل الفاعل العالم بارادته، الجبر وقع، اي فاعل بالجبر، فلاقتران العلم بالدّاعي، اي مع الداعي. وإن قد زيد عن ذاته علمه السابق بفعله تفصيلاً، حال كونه فعلياً منشأ لوجود المعلوم، فالفاعل عناية في وحقيق. وإن يكن علمه السابق بالفعل التفصيلي بمعنى عيناً بذات الفاعل، فسم علما، في الفاعل،

والكشف التفصيلي هاهنا ماهو دارج في اصطلاح اهل المعقول من اسم الاجمالي والتفصيلي فتبصّر. (ح.ح)

١٣. المراد بالاجمال بساطة ذلك الوجود. وبالتفصيل جامعيّة كل وجود، واشتماله على جميع الاعيان الثابتة، باعتبار استلزام الاسماء الحسنى الالهيّة إيّاها، لزوماً غير متأخر في الوجود كلزوم مفاهيم الاسماء لذات المسمّى. وأيّ تفصيل اشدّ من هذا وأتمّ، كما كان الأمر كان التيرابي. وكيف لايتميّز الاعيان، والماهيّات محفوظة بأنفسها في النشأة العلميّة، والوجود سنخ واحد، والسنخية معتبرة في العلّيّة؟ والقول بالهوهوية باطل. والوجود الالهي مع كونه جامعاً لكل الاسماء الحسنى، وحاويا لكل الماهيّات، لاماهيّة له، اذ الماهيّة انّما هي ماهيّة، اذا وجدت بوجودها الخاص بها، وحمل حملاً شايعاً، لأن تحمل على نفسها، حملا أوليا ذاتيا. واعتبر بوجود الماهيّات في عقلك البسيط. ولوكان لعقلك ماهيّة، فليست هذه وهي هناك. فعلمه تعالى بالممكنات. وهذا لايلزم قدم الاشياء، انّما القديم علمه.

١٤. تقدّم كلامنا في الفاعل بالقصد في «تعر بدراري على نظم اللئالي» (ج ١ — ص ٣٧٥). (ح.ح)

فاعل بالتجلي في علمه — من اضافة المصدر الى المفعول — اي في العلم بذاته **العلم بفعله**، اي بفعله، **طويا**، اي علمه السابق التفصيلي بفعله منطوٍ في علمه بذاته، انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الاجمالي. وهذا هو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي، لا كما في الفاعل بالرضا، لانّ العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيلياً، بل العلم بالذات علم اجمالي بالفعل سابق عليه، واما العلم التفصيلي بالفعل فعين الفعل؛ ولا كما في الفاعل بالعناية بالمعنى الأخص، لانّ العلم التفصيلي بالفعل، وان كان سابقاً عليه هناك، الاّ انّه زائد على الذات.

ارادةً طبع بدا ما — زائده — **سخّرا** — مبني للمفعول — **للغير فالفاعل تسخيراً يرى**[15]. فالطبيعة المسخّرة تحت النفس، مع كونها فاعلا بالطبع للجذب والدفع والاحالة ونحوها. والنفس الفاعلة بالارادة والقصد، إذ لوحظتا من حيث انّ هذه مسخّرة بأمر الله تعالى، وتلك بأمر النفس، بل كلٌّ بأمر الله تعالى، كانتا فاعلين بالتسخير.

١٥. الفاعل بالقصد او بالطبع او غيرهما، اذ لوحظ في نفسه، فهو مسمّى باسمه، واذ لوحظ من حيث هو مسئول* قاهر مسخّر، فهو فاعل بالتسخير، فليس له مصداق على حدة.

* في النسخة (با) تحت قاهر. (م.ط)

[٤٥]

غرر في انّ اللائق بجنابه ايّ اقسام الفاعل؟

في الأوّل السّادس ذو روايـة　　　وهـو لـدى المشّاء بـالـعـنـايـة
وعـنـدهـم لصور عـوارضـا　　　وعـنـد الإشراقي لـلكـلّ بـالـرّضـا
ومـتـكـلّـم بـداعٍ زيـد قـد　　　قـال لـفـعـل الله قـصـداً قـد قـصـد

[٤٥]

عرفني أنّ الأليق بجنابه تعالى أيّ أقسام الفاعل؟

في الأوّل، تقدّمت معانيه. السادس[1] من أقسام الفاعل عند التحقيق، وهو الفاعل بالتجلّي، وهو رواية من الصوفية،[2] أو وصفيّة لتعقّل عامة حيوة المعرفة. قال في القاموس: «روى الحديث يروي رواية وترواه بمعنى، وهو راوية للمبالغة، والحبل فتله فارتوى، وعلى أهله ولهم أتاهم بالماء، وعلى الرّحل شدّه على البعير لئلا يسقط، والقوم استقى لهم»[3] انتهى. والظاهر من كلامه أنّ الرواية مصدر مشترك بين الكلّ. وهو، أي الأوّل تعالى، لدى المشّائين فاعل بالعناية[4] لأنّهم قائلون بالعلم السابق

---

١. لنا رسالة منفردة بالفارسية في أقسام الفاعل وأنّ جميعها متحققة في النفس الانسانية وأنّ اللائق بجنابه تعالى أيّ قسم منه، والرسالة طبعت في خاتمة رسالة «خير الأثر في ردّ الجبر والقدر» (ط ١ — ص ١٥٦ — إلى ص ٢٠٩)، مطلبها عديمة في المقام للفاحص الباحث عن الحقائق. (ح. ح)

٢. التجليات الالهية، محيي الدين بن العربي، مع تعليقات ابن سودكين، ص ٣٧٨، تحقيق عثمان يحيى، ط ١ مركز نشر دانشگاهي. أيضًا اصطلاحات الصوفية، عبدالرزاق الكاشاني، ص ١٥٦، تحقيق دكتر محمد كمال ابراهيم جعفر، ط ١، مصر ١٩٨١ ميلادي. و شرح على فصوص الحكم، عبدالرزاق الكاشاني، ص ١٤، ط ٣، قاهره. (م. ط)

٣. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص ١٦٦٥، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧. (م. ط)

٤. وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، و يكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيًا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم و داعية خارجة عن ذات الفاعل، وفي عرف المشائين يسمّى بالفاعل بالعناية. (ح. ح)

على الإيجاد المشائيّة، وهو الصور المرتسمة التي هي، على رأيهم[5]، عوارض الذات المقدسة. ولكنّه تعالى عندهم، أي عند المشّاء، لصورٍ علميّة عوارضاً ـ الألف للإطلاق ـ فاعل بالرضا، لأنّ العلم بذلك الفعل، أعني الصور، عينه.

وعند الإشراقي[6] لكلٍّ، أي لكلّ فعل من الموجودات الخارجيّة، إذ الكلّ عنده هذه، أو لكلّ منها ومن الصور العلميّة القائمة بذواتها، أعني المثل النوريّة[7]، وكونها عوارض حينئذٍ مشاكلة لقول خصمهم، أو تسمية باسم لازمها الانتزاعي، أعني العلم الحضوري، فاعل بالرضا. هذا متعلّق بالطرفين على التنازع.

ومتكلّم[8] كالمعتزلي، بداعٍ[9] متعلّق بكلمة «قال» زيد قد قال لفعل الله، حيث إنّه معلّل بالأعراض الزائدة، على رأيه، قصداً قد قصد، أي هو تعالى عنده فاعل بالقصد.

٥. الهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٩٨، أيضاً الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٣، وفصوص الحكم، فارابي، فص ٤٩، ص ٨١. (م. ط)

٦. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٥٣ (م. ط)

٧. كما أوّل المعلّم الثاني المثل النوريّة إلى الصور المرتسمة الإلهيّة.

٨. شرح المقاصد، ج ٤، ص ١١٠ وأيضاً الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٤. (م. ط)

٩. كإيصال النفع إلى الغير على رأيه.

[٤٦]

غرر في ان جميع اصناف الفاعل الثمانية متحققة في النفس الإنسانيّة

وبالرّضا أو بالتّجلّي إذ فطر   يستعمل النّفس القوى تنشي الصّور
وبتسخيرهم لطبعها [illegible]   جذعٍ عنايةً سقوط فعلا
بالقصد كالمشي كما [illegible]   ضمّ ما عليها زيد من بواعث
بالطّبع كالصّحّة بالقسر العلل   بالجبر من غيرة شرٌّ حصل
والنّفس مع علوّها لمّا دنت   بأمرها كلُّ القوى قد سخرت
معطي الوجود في الإلهي فاعل   معطي التّحرُّك لطّبيعي قائل

[٤٦]

غررٌ في أنّ جميع أصناف[1] الفاعل الثّمانية متحقّقة في النّفس الإنسانيّة

وبالرّضا أو بالتّجلّي إذ — توقيتيّة فقط: مَن مبني للفاعل و للمفعول، يستعمل **النّفس** — هذا متعلّق بالمعلّى عن التنازع — و كذا **القوى**، على أحد الوجهين[2]، تنشي النفس **الصور** الجزئيّة العلميّة.

أمّا كون النفس فاعلاً بالرّضا[3] وبالنسبة الى الصّور، فظاهر؛ وبالنسبة الى القوى[4]، فلأنّ علم النفس بها، لو لم يكن نفس وجودها، كان صوريّاً؛ فصورها بما في النفس فكانت كلّيّة، وهي فعلها، واستعملها جزئيّة، وأمّا في ذواتها، فانتعاش صورها فيها استعمال لابدّ من العلم به، وبأنه الاستخدام؛ فنقل اليه الكلام وهكذا.

---

١. في آخر الفصل الخامس عشر من سادسة الأسفار «تمثيل، أصناف الفاعلية متحققة في النفس الآدمية ...» (ج ١ — ط ١ — ص ١٦٥). (ح. ح)

٢. أي على البناء للفاعل فيكون مفعولاً لها. (ح. ح)

٣. فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها وتوهماتها فاعل بالرضا. (ح. ح)

٤. والنفس بالنسبة الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها مستعملة إياها المستخدمة لها كونها وحياتها فان النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الطبائع من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات فاعل بالرضا. (ح. ح)

وأيضاً كيف تكون عالمة بدونها؟ وهي جسمانية[٤]، وجودها للمادة؟ وأمّا في آلات أخر، ولا آلة أُخرى، مع أنّه ينقل الكلام إليها.

وأمّا كونها فعلاً بالتجلي، فلأنها، لمّا كانت بسيطة جامعة لجميع شؤونها وقواها، فنفس من ذاتها جميعها[٧] بوجود واحد بسيط، علمٌ متقدّمٌ على وجوداتها المتكثرة وعلى علمها بها بعين وجوداتها الفعلية.

وإن لم يكن هذا العلم بذلك[٨] وتوهّم سفسطة، حال كون المتوهم، على خدع

---

٥. وفي الأسفار: «وليس تلك القوى إدراك ذواتها لكونها جسمية والتجسّم من موانع الإدراك، على أنّ الوهم الذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية والاستخدام لا يتمّ إلا بإدراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه، فالنفس تدرك تلك الآلات المنبثة عنها بنفس ذواتها المدركة لا بإدراك تلك القوى لذواتها، ولا بإدراك آلة أخرى إذ لا آلة للآلة.» (ح ح)

٦. وأيضاً يلزم اجتماع المثلين. وأيضاً صورها غيرها، والنفس مستعملها بأعيانها، فتدركها بأعيانها حضوريا. والحاصل أن علم النفس بالقوى المستعملة، إما حضوري وإما حصولي. والحصولي إما بحصول صورها للنفس في مقام ذاتها، وإما بانطباع صورها في القوى. وانطباع صورها في القوى، إما بانطباع صورة كلّ في ذاتها، أو في غيرها، كانطباع صور القوى الظاهرة في القوى المدركة الباطنة. والحضوري، إما بحضور وجودها بصفاتها وجود بسيط، لا في مراتب النفس، بنحو الرتق والجمع، وإما بحضور وجودها في مراتبها، بنحو الفتق والفرق. والحضوري بقسميه صحيح، والباقي باطل.

٧. كيف لا، ووجود ذات النفس نفس وجودها، وأصل محوط فيها؟ وهذا كما أنّ علم العقل البسيط بذاته علم بجميع المعقولات المطوية فيه بنحو أتم، وإن لم يكن بنحو الحضور التفصيلي. والمفاهيم العقلية المتعاقبة، سيّما فيمن كان عقلاً فعلياً، مظاهر بقوى جزئية كانت في حضورها للمدعم. فما هي في الحضور للخيال والعقل التفصيلي والجملة في خاص، لا عام

٨. إلا عند الكمال، وبعد الاستكمال. بل تعلم حينئذ القوى المدرجة. وإنّ القوى المنبثة في الآفاق والصياصي، كمعكوس للقوى المتراكمة في هذه الصيصية التي هي أم القرى. ومن هنا ورد عن الأئمة(ع): «أنفسكم في النفوس وأرواحكم في الأرواح»

عال عنايةً سقوط فعلاً — بالبناء للمفعول — ولكن هذا العلم التوهمي، بمجرده ومحض تخيل السقوط، بلا روية وتصديق بغاية، منشأ للفعل الذي هو السقوط. و بالقصد كالمشي فمن — الكاف هاهنا بعد سمة — للعلم حادث للنفس، مع ما عليها، أي على النفس، زيد من دواعٍ وأغراض. و بالطبع كالصّحّة فعل[10]. فالنفس في مرتبة القوى الطبيعية، فاعل بالطبع، لكونها متصفة بصفاتها أيضاً، كما بصفات الروحانيين في مرتبة أعلى؛ فيصدر أفعال الجذب والإمساك والهضم وغيرها عنها على مجرى الطبيعي. وبالقسر العلل مثله. فإفادة الحرارة الغريبة الحمّائية، مثلاً، فعل النفس في مقام نازل، كإفادة الحرارة الغريزية فيه، كما أن الحركة الصعودية من الطبيعة المقسورة، والرسوبية من الطبيعة المخلاة. و بالجبر من نفس خيّرة شريرة كلطمة اليتيم. حصل.

والنفس مع علوّها، لما دنت، حيث إنها آية التوحيد[11]، معلمة بأسماء الحق تعالى التنزيهية والتشبيهية، لايشذ من حيطة حكمتها ومظهريتها شيء من الأسماء. فهي عالية في دنوّها، ودانية في علوّها، كلٌّ بحسبها. فهي الأصل المحفوظ في القوى. وعمود جميع المراتب، نسبتها إلى الكل نسبة الحركة التوسطية إلى القطعية. لاجرم،

---

٩. تذكير فعل لرجوع الضمير إلى الكاف لاسميته، وازدياد فعل في المواضع، لأنّ المثال للفعل لا للفاعل.

١٠. فلك نفوس تحققت، تقول: أحسست، وحركت، وتحركت. وتنسب الكل إلى نفسه. ولولا الاتحاد بين النفس والقوى، لما تألمت بسوء مزاج، أو بتفرق اتصال يحدث في البدن أو الأحشاء، بل كانت كمن يحب أحداً، والمحبوب يتألم بتفرق اتصال، والمحب يغتمّ بذلك. فالنفس هنا وحدة حقيقية، هي ظل الوحدة الحقّة الحقيقية. مثنوي:

«كيف مدّ الظلّ» نقش اولياست   كو دليل نور خورشيد خداست

١١. وفي إثبات الوصية للمسعودي عن برهان لتوحيد الإمام علي أمير المؤمنين عليه السلام: «فسبحانك ملأت كلّ شيء وباينت كلّ شيء، فأنت الذي لايفقدك شيء ..» (ص ٩٦ — ط ١ — من الحجري). (ح. ح)

بأمرها كلُّ القوى[11] قد سخّرت. فكانت القوى بالنسبة الى قاهرية النفس عليها، فاعلات بالتسخير

تنبيه:

يتبين به اصطلاح الالهيين[13] عامّة الالهيين، في اطلاق الفاعل، عن اصطلاح الطبيعيين فيه. معطي الوجود باخراج الشيء عن الليس الى الأيس، ماهية ووجوداً، ومادة وصورة، في اسم الالهي، فاعل.[14] ولكن معطي التحرّك، الحكيم الطبيعي قائل بأنّه فاعل فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادة الشيء ولاصورته، بل انّما حرّك مادة موجودة[15] من حال الى حال. والالهيّون كثيراً مايطلقون الفاعل على هذا، مثل مايقولون النجار فاعل للسرير، والنار للاحراق، لكن لا انها هم الالهيّون. واشير اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى «افرأيتم ماتمنون، أأنتم تخلقونه، أم نحن الخالقون؟ »[16] الى آخر الآيات الثلاث.

---

١٢. فالنفس تقول: انها المدركة، بدرك حقوقي، وانها المحركة، تحرك بحولي، ولاحول ولاقوة لكما، ولغيركما الا بي

١٣. شوارق الالهام، ج ١، ٢٢٧ (م. ط).

١٤. كما أن الفاعل عند النحاة هو اسم اسند اليه ما تقدمه من فعل أو شبهه وان لم يكن ما اسند اليه صادراً عنه فالملاك هو صرف الاسناد، وفي الدفتر الثالث من المثنوي للعارف الرومي:

مات زيد زيد اگر فاعل بود — ليک فاعل نيست کو عاطل بود

او ز روى لفظ نحوى فاعل است — ورنه او مفعول و موتش قاتل است

فاعل چه کو چنان مقهور شد — فاعليها جمله از وى دور شد (ح. ح)

١٥. ووجود الصورة الفائضة، انّما هو من الله تعالى. وهذا احد معاني الامر بين الامرين فان فاعل الوجود، في اي شيء كان، هو الله تعالى. ونقل حركته من حال الى حال هو الفاعل الامكاني. وما اشير اليه في الكتاب، هو هذا، اي: لستم المعطين لوجود المني والمزروع وغيرها، لانكم لستم مبادي الحركة الانتقالية للمني والبذور انسانية ونباتية وغيرهما

١٦. الواقعة ٥٦/٥٩

[٤٧]

غرر في البحث عن الغاية

وكلُّ شيءٍ غايةٌ مستتبعْ   حتى فواعلٌ هي الطَّبائعْ

والقسر لا يكون دائماً كما   لا يك بالأكثر فليحسما

إذ مقتضى الحكمة والعناية   إيصال كلِّ ممكنٍ لغاية

علّةُ فاعلٍ بماهيّتها   معلولةٌ له بإنّيّتها

[٤٧]

غرر في البحث عن الغاية[1]

وكلّ شيء في فعله[2] غايةٌ[3] معروف مقدّم — مستتبع حتّى فواعل هي الطّبائع.

فإذا كانت للطبائع، وهي عديمة الشعور، غايات، كما سنشير إليه، فكيف لا تكون لمبادي عالية، والشعور عين ذاتها ماهيةً أو وجوداً[4]؟ **والقسر لا يكون دائماً، كما لم يكن بالأكثر، فليحصّا وليرتفعا؛ إذ مقتضى الحكمة الإلهيّة والعناية الرّبّانية.** والعناية كما سيأتي في مبحث العلم[5] إن شاء الله، هي العلم الفعلي بالنظام الأحسن، وقد يطلق على الإحكام والإتقان في الفعل، بحيث يترتّب عليه مصالح شتى، كما يقولون: عنايته تعالى في خلق الشيء الفلاني كذا، وهي، بهذا المعنى، من شعب القدرة، كما أنّها، بالمعنى،

---

١. هذا أيضاً من أصول مباحث الحكمة، سيّما إن حقّقت أنّ الوصولات إلى الغايات بنحو التحوّلات، وأنّها طوليّات.

٢. فالفعل مقدّمة وخير مرضي، والغاية، من حيث هي غاية، ذات المقدّمة وخير وكمال أصلي، وهي صورة الصورة بالحقيقة.

٣. ولنا مقالة في المقام أدرجناها في تعليقاتنا على كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لعلّها مجدية في موضوعها وإن شئت فارجع إليها (ص ٥٢٥ — ط ١). (ح. ح)

٤ هذا التقسيم باعتبار اختلاف الحكم في الحقّ تعالى، والمفارقات العقلية، فإنّ صفات الله تعالى عين ذاته بقول مطلق، وفي العقول عين وجودها، لا عين ماهيّتها، كما أنّ أصل الوجود زائد على ماهيّاتها، بخلاف الحقّ المطلق، إذ لا ماهية له. وإطلاق الشعور من باب التغليب.

٥. راجع الغرر ٥٦، ص ٤٨٤، هذا الطبع. (م. ط)

الأول من أعلى مراتب العلم. ولمّا كانت الحكمة أيضاً تطلق على المعنى الثاني، فالعناية هنا بالمعنى الأول[6] إيصال كلّ ممكن لغايته. وذلك ما يقرب[7] مقتضى هاتين. والغاية علّة فاعلية، أي من حيث هو ذهني، بماهيتها[8]، ولكن معلولة له بإنّيتها. وهذا كما يقال أيضاً: العلّة الغائية متقدمة على الفعل ذهناً، مؤخّرة عنه عيناً[9][10].

---

٦. أي، المراد من الحكمة المعنى الثاني. وأما المراد منها الحكمة المثبتة، كانت العناية بالمعنى الثاني، لأنّ الجمع أولى.

٧. أي، القسر الدائم والأكثري لغلبة مجموعة الممكن حينئذ عن الوصول الى الكمال المترقب منه.

٨. أي بماهيتها الموجودة في العلم من حيث ذلك الوجود.

٩. كما يقال: «أول الفكر آخر العمل». ولهذا، فالشرقيات والمعارج دورية، والطالب والمطلوب لهما وحدة ما.

١٠. لاحظ للمزيد تحقيق: الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٠ وشوارق الالهام، ج ١، ص ٢٤٠ والالهيات الشفاء، ج ٢، ص ٢٨٣ وشرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٥ و ٣٦٢ وكشف المراد، ص ١٢٩ وشرح المقاصد، ج ٢، ص ٧٥ والمباحث المشرقية، ج ١، ص ٦٤٧ والمواقف، ص ٩٢ (م. ط).

[٤٨]

غرر في دفع شكوك عن الغاية

يليق أن نذبّ عن أمر بحث … إذ دون غايةٍ يطيشُ إن حدث

فغايةٌ فيها إليه الحركة … ومن لأجله غدت مشتركةْ

فغاية الغاية أوليها … وربّ شوقيّةٌ عبثيّ كما

من حيثُ تحيّزٍ سامًا تردُّ … وربّما غايتها لا تستحد

فغاية بقوّة في العضلة … مثل الطّبائع دوماً حاصلة

شوقيّة غايتها إن لم تجد … لها مقيساً فعله الباطل عدّ

ذو الغايتين مبدأ تخيّليّاً … كما له تخيُّلٌ وحيداً

لا الفكر فهو العبث إن غاية … ما هو للتّحرُّك نهاية

إن ليس إمّا وحدة المبدا أو … مع طبع أو مزاجٍ أو خلقٍ فهو

كان مع الخلق فعادي وفي … أوّلها سمّي بالجازف

كاللُّعب باللّحية عاديٌّ وما … يبق فبالقصد الضّروريّ سما

كحركة المريض والتّنفّس … كلّ المبادي في الجميع تكتسي

غايتها لكنّ حيث ما ثبت … مبدأ فكرٍ غاية كذا انتفت

وليس في الوجود الاتّفاقيُّ … إذ كلُّ ما يحدث فهو راقِ

لعللٍ بها وجوده وجب … يقول الاتّفاق جاهل السّبب

موتاً طبيعيّاً غدا اختراميٌّ … قيس إلى كلّيّة النّظام

ما ليس موزوناً لبعضٍ من نغم … في نظام الكلّ كلٌّ منتظم

[٤٨]

غرر في دفع شكوك عن الغاية

قال: العبث والجزاف والصنائع والاتفاقات يظن أنها بلا غايات. فقلنا: يليق أن نبحث، أي ندفع، عن أمر العبث[1]، إذ دون غايته يظنّ إن حدث. ثم شرعنا في تمهيد مقدمات أولاً، ودفع الشك ثانياً، بقولنا: الغاية ما إليه الحركة، وما لأجله الحركة غدت مشتركة. فنستعمل بالمعنى الفاعل كلّ حركة ومبدئها كأنه تنحل لفواعل ومبادي قريب وأقرب[2] وبعيد[3]. ولكلٍّ منها، حيث تحقق، غاية.

---

١. ذكره على سبيل التمثيل أو التقريب، كما يظنّ في عرف بعضٍ، وأما العبث في العرف الخاص، فيطلق على ما يكون المبدأ البعيد فيه هو التخيل فقط، ويطلق فيه غاية الشوقية وغاية الفاعلية، كما يأتي.

٢. في المبحث الأول من الفصل الثاني والعشرين من مقدمة الأسفار: «اعلم أن كل حركة إرادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة أي المباشرة لها وهي في الحيوان أن تكون في عضلة العضو، والذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع، والذي قبل الإجماع هو الشوق، والأبعد من الجميع هو الفكر أو التخيل؛ فإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل بنفس التصور يحصل الشوق، والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال من أن تصور النظام الأعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة إلى شوق ولا استعمال آلة، ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع وتحقق الإجماع حدثت القوة المحركة التي في الأعضاء فقد ثبت أن الحركات الإرادية تتم بالأسباب المذكورة...» (ج ١ ـ ط ١ ص ١٧٣). (ح.ح)

٣. وبعده، فالأقرب كالقوة العاملة، والقريب كالإجماع المسمّى بالإرادة، والبعيد كالشوق المنبعث عن

فغاية الحركة العاملة مباشرة التحريك ونهايته، أي ما به الحركة. وربما هذا، أعني ما إليه الحركة، بحركة شوقيّةٍ عيني، فاتحد الغايتان، كما من حيّزٍ غيّر سأماً من الأول تركه، أي تضجر من موضع، فتخيل صورة موضع آخر، فتشتاق إليه، فتحرك نحوه، وينتهي حركتك إليه فنفس ما به الحركة غاية للشوقية أيضاً. وربما غايتها لاتتّحد بغاية الشوقيّة، كما إذ تصوّرت مكاناً، وحركت نحوه، لتلقى فيه صديقاً وحينئذٍ فغاية القوّة في العضلة مثل غاية الطّبائع دواماً خاصة. فتلك القوة كأنّها طبيعة جمادية والطبيعة كأنّها قوّة محركة حيوانية. فكما أن المتوقع من تحريك الطبيعة حاملها ليس إلا الإيصال إلى ما به الحركة، لا الأشياء الأخر من أغراض ذوي الشعور، فكذلك المتوقّعُ من القوة المنبثّة في العضلات ليس إلا الإيصال إلى ما إليه الحركة. وإنما ترتب غرض آخر، كلقاء صديق، فهو من أغراض الشوقيه.

القوة الشوقية، والأبعد كالتخيل أو الفكر العقلي.

٤. في الأول يكون نفس ما انتهت إليه الحركة نفس الغاية المشوقة، وفي الثاني لايكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلاً بعدما انتهت إليه الحركة. وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك أي بالنسبة إلى حركة أخرى كما يتحرك زيد من مسكنه إلى بيت الرياضة للرياضة. (ح.ح)

٥. والحاصل أن غاية الحركة في كل حال من حيث كون غاية الحركة هي غاية حقيقية أولية للمبدء القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لاغاية له غيرها وذلك لأن الحركة العاملة إذا لوحظت نفسها فقط وبشرط لا أي غير منوطة بالشوقية والمدركة كانت كالطبائع، فإن شئت فسمّ القوة العضلية طبيعة، وإن شئت فسمّ الطبيعة التي في البسائط محركة عاملة فكما أن المطلوب من تحريك الطبيعة مادّتها ليس إلا نهاية محركه كذلك في حركة العضلية. (ح.ح)

٦. المراد أنه في مقام تكثير الواحد بوحدة نفسه وحدها وبشرط لا، فيكون حكمها حكم الطبيعة، في أنّ غايتها ما إليه الحركة، وهي دائماً حاصلة ونصيبه في مواضع الأخرى، إذ لوحظ مسخّريتها للنفس الكلّية، فهي كأنّها قوّة عاملة حيوانيّة.

٧. بخلاف المبادي فوقه إذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي إليه الحركة كما علمت في لقاء الصديق. (ح.ح)

فهذه القوّة وللطبائع غايات: شوقيّة غايتها مفعول مقدّم «إن لم تجد لها مقيساً»[8] أي مقيساً الى الشوقيّة، وهو حال من الباطل، «فعله الباطل عدّ» يعني اذا حرّكت الشوقيّة نحو غاية ولم يصادفها، سمّي فعله باطلاً بالنسبة اليها، لا بالنسبة الى العاملة، لأنّها صادفت غايتها. وكونه باطلا بحسب الاصطلاح، اي مقطوعاً عن الغاية، حيث قطع طريق وصوله الى الغاية، لا لأنه لاغاية له، اذ فرق بين كون الشيء لاغاية له وبين كونه بحيث يضرب بينه وبين غايته سدّ وحاجز. كما انّ قوّة الشجرة بصدد الايصال الى الثمرة، فاذا ضربها البرد، سمّي ذلك قسراً، لأنّ عالم الكون والفساد دارالقسر. فهذه القواطع للطرق من لوازمه، لا ان الشجرة خلقت بلاغاية.

«ذوالغايتين» شروع في بيان الفرق بين العبث والجزاف والعادة والقصد الضروري في الاصطلاح[9]، فانّ الفعل الذي كان ذا غايتين لمبدئيه القريب والأقرب، «لا أن يكون باطلا» بالنسبة الى الشوقيّة، «فمبدؤه فكر كان قدّم عليه» «بعيداً» كان له تخيّل وحيداً[10] حال «لا مع الفكر» والّا كان فعلا محكماً معلّلاً بغاية فكريّة بلاشبهة، «فهو العبث»[11] «إن غاية لذلك الفعل ماهو[12] للمحرّك نهاية». يعني يعتبر في العبث أمران:

---

٨. اي شوقية إن لم تجد غايتها فعدّ فعله الباطل مقيسًا إليها. حاصله أن كل غاية لمبدء من تلك المبادي من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلاً. (ح. ح)

٩. فانظر الى الفصل ٢٢ من المرحلة ٦ من الاسفار ج ٢، ص ٢٥٠، (م. ط).

١٠. هذا قدر مشترك بين الاربعة. والوحيدية هنا غير منافية لما نريد بها هنا ان لا يكون التخيّل مع الفكر في المبدئية، وان كان مع الطبع أو المزاج او خلق، فبه امتيازه.

١١. اي، مسمّى به في الاصطلاح، لأنّه عبث بمعنى انّه لاغاية له، اذ ظهر خلافه. وقس عليه غيره.

١٢. أي إن كانت غاية ما يحذف كانت. والحاصل أن معنى العبث في الاصطلاح أن لايكون هنا مبدء فاعلي فكري فلاغاية فكرية ويكون ما انتهت اليه الحركة التي هي غاية دائمًا للعاملة غاية التخيل والشوقية. ثم اذا لم تتطابق العاملة والشوقية التخيلية في الغاية بمعنى ما انتهت اليه الحركة بل لكل غاية غير ما للأخرى بعد ما لم يكن غاية فكرية كما في العبث فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدء الشوق، أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس أو حركة المريض، أو التخيل مع خلق أو

احدها ان المبدء البعيد له يكون هو التخيل فقط، بلا فكر، وفي هذا الامر يشاركه اخواته؛ والآخران يتطابق الشوقية والعاملة في الغاية، بمعنى ما اليه الحركة، وبهذا يفترق عنها، كما قلنا ان ليس، اي ليس منتهى الحركة غاية لهما، بل لكلّ منهما غاية على حدة؛ فالتخيل امّا وحده المبدء[13] البعيد، أو مع طبع يكون مبدء، أو مع مزاج، أو مع خلق. فلو كان مع الخلق، فعادتي. وفي اولها، اي الاول المشوق، وهو ان يكون المبدء البعيد هو التخيل وحده، سمّي الفعل بالجزاف كاللعب — لكونه اسمية — باللّحية عادتي. وما بقي، وهو ان يكون المبدء البعيد هو التخيل مع طبع، او مزاج، فبالقصد الضّروري سما — مؤكّد بالنون الخفيفة — وهذه التي بعدالعبث مشتركة في عدم تطابق الشوقية والعاملة في الغاية، بمعنى منتهى الحركة، بل هذا يكون غاية للعاملة، وللشوقية شيء آخر. كحركة المريض، مثال للمدنيّة لتخيل مع مزاج، وحركة التنفّس، مثال للمدنيّة لتخيل مع الطبع.

إذا علمت هذه، فاعلم انّ كلّ المبادي الثلاثة في الجميع، اي جميع الصور، تكتسي غايتها[14]: امّا غاية العاملة، فمنتهى الحركة على كلّ حال، وامّا غاية الشوقية والتخيل، فاللذيذ الخيالي و الخير الخيري، فانّ كلّ فعل نفساني ظ شوق ما وتخيل ما،[15] الاّ انّ ذلك التخيل ربّما كان غير ثابت، بل سريع البطلان، وكان ثابتا، ولكن لم

ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية، فيسمى الفعل في الأول جزافًا، وفي الثاني قصدًا ضروريًا أو طبيعيًا، وفي الثالث عادة. و راجع في تفصيل ذلك الى الفصل الخامس من المقالة السادسة من الهيات الشفاء (ج ٢ — ط ١ — ص ٤٥١) (ح. ح)

١٣. أي، بلا شركة من طبع وغيره، ولا من فكر.

١٤. فاذا كانت لافعال هذه المبادي غريبة عبثت، فما حسبك بافعال مبدء المبادي؟ وهو ذاته غاية الغايات لفعله المطلق، لاشي سوى كمالية في صحت الارادة. فتباً لمعرفة من يقول. لاغاية مطلقا ذاتية اوغيرية لفعله، ومن يبني بذاتية ويثبت الغيرية. وهذا ايضاً باطل للزوم الاستكمال.

١٥. الواو بمعنى مع أي مع تخيل ما. (ح. ح)

بشعوره، لأنّ التخيّل غير الشعور بالتخيّل.[16] لكنّ حيث ما ليست[17] مبدءه فكريّ — الاضافة بيانيّة — غاية كذا — صفة غاية — أي غاية فكريّة، انتفت. والفعل لايجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ماليس مبدءاً له.[18] فلعبث تحقق أنّها يسمّى لعباً ولهواً[19] بالنسبة الى المبدء الفكري الّذي هو منتفٍ فيه، وامّا بالنسبة الى المبادي الموجودة فيه، فلا. فظهر أن الأمور المذكورة كلّها مغيّاة بغايات.

قال الشيخ في الهيات الشفاء:[20] «ولاينبعث هذا الشوق علة بالإحالة، فما عادة أو ضجر عن هيئة وإرادة انتقال الى هيئة اخرى، وامّا حرص من القوى المحركة والحسّة على أن تحدد لها فعل تحريك أو احساس. والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ،

---

١٦. ولو كان بكل شعور شعوره لذهب الأمر الى غير النهاية. (ح ح)

١٧. كلمة ما ثانية. (ح.ح)

١٨. فقول القائل إن العبث فعل من دون غاية البتة، أو من دون غاية هي خير أو مظنونة خيرًا غير صحيح فان الفعل لايجب أن يكون له غاية ما بالقياس إلى ما ليس مبدء له بل بالقياس الى ماهو مبدء له في العبث ليس مبدء فكري البتة فليست فيه غاية فكرية وأما المبادي الأخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله تكون تلك الغاية خيرًا بالقياس اليه، فراجع في تفصيل ذلك الى الموضع المذكور من الهيات الشفاء (ط ١ — ص ٤٥٢). (ح.ح)

١٩. أي في العرف. ووجه اطلاق اهل العرف هذا على فعله، شائبة نوع وضوحه للاعمال المتقنة، لاهذا الشخص، من حيث هو فيصح لنوع مكان لشخص أن ... وليس بعدل. نعم، يستحسن في مقام الخطابة والموعظة الحسنة. وامّا في مقام البرهان، فكما قيل

پس بد مطلق نباشد در جهان　　　بد به نسبت باشد این را هم بدان

٢٠. عبارة الشيخ في الفصل المذكور آنفًا من الهيات الشفاء هكذا: «فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول. قول من يقول ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب؛ وقول القائل ايضا إن العبث فعل من غير غاية البتة هي خير أو مظنونة خير هو قول كذب.

أما الأول فان الفعل انما يكون بلاغاية اذا لم تكن له غاية بالقياس الى ماهو مبدء حركته لابالقياس الى ماليس مبدء حركته والى أي شئ اتفق...

وأما الثاني فلأن لاينبعث هذا الشوق علة ما لاعادة، الخ (ط ١ — ص ٤٥١ و ٤٥٢). (ح.ح)

والحرص على الفعل الجديد بعد، أعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية. واللذة هي الخير الحسي والحيوني والتخيلي بالحقيقة. وهي المطلوبة خير بحسب الخير الإنساني. فإذا كان المبدأ تخيليّا حيوانياً، فيكون خيره لامحالة تخيليّا حيوانياً. فليس، إذن، هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه، وإن لم يكن خيراً حقيقياً، أي بحسب العقل»[٢١] انتهى.

وممّا في بطلان الاتفاق، فقد قلنا[٢٢]: وليس في الوجود شيء الاتفاق[٢٣]، إذ

٢٠. كلّ ذلك بحسب القوة الحيوانية، واللذة خيرٌ حسّي أو تخيلي فهو خيرٌ حقيقي للحيوان بما هو حيوان، وظنيٌّ بحسب الخير الإنساني، فليس هذا الفعل خاليًا عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدء له وإن لم يكن خيرًا حقيقيًا عقليًا. (ح. ح)

٢١. الهيات الشفاء، ج ٢، ص ٢٨٨. (م. ط)

٢٢. لنا مقالة مفردة في ذلك أدرجناها في تعليقاتنا على كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لعلها مفيدة في موضوعها، وإن شئت فراجع إليها (ط ١ــ ص ٥٢٧) (ح. ح)

٢٣. القائلان بالاتفاق هما الحكيمان انباذقلس (امبدوكلس) و ديمقراطيس (دموكريتوس)، لاحظ: لمزيد التحقيق، تعليقات الشفاء، ج ١، ص ٦٠ الى ٧٥، ط ١، قاهره و تاريخ فلسفه، فردريك كاپلستون، ج ١، ص ٧٦ و ١٤٨، ترجمه جلال‌الدين مجتبوی و سير حكمت در يونان، شارل ورنر، ص ٢٩، ترجمه بزرگ نادرزاد، ط ١، زوّار و توضيح الملل شهرستاني، ج ٢، ص ١٠١ و ١٦٨ و ١٩٨ و حسين فيلسوفان يونان، دكتر شرف‌الدين خراسانی، ص ٣٣٩ و ٤٢٨ و سير حكمت در اروپا، محمدعلی فروغی، ج ١، ص ١٠ و ١١ و تاريخ فلسفه عرب، برتاسراسل، ج ١، ص ٩٨ و ١١٤، ترجمه عبد دريابندری، تاريخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری خليل الجر، ج ١، ص ٣٨ و ٤١، ترجمه عبد المحمد آيتی. تاريخ فلسفه شرق و غرب، سر و پالی راد كريشنان، ج ٢، ص ٣٦ــ٤١، ترجمهٔ دكتر يوسفان، ط ١، آموزش انقلاب اسلامی و نزهة الارواح و روضة الافراح، شهرزوری، ص ١٩، ترجمهٔ مقصود تبريزی، ط ١، انتشارات علمی و فرهنگی (م. ط).

٢٤. ردّ على القائل بالاتفاق، فيزعم بسوء فهمه أنّ المطر مثلاً لضرورة المادّة كأن، إذا الشمس بخرت من البحار والاراضي الرطبة، فإذا ارتفع البخار ووصل الى الزمهرير برد، وصار ماء، ونزل ضرورة. فاتفق أن يتحقق مصالح شتّى، من غير قصد. ولم يعلم هذا الجاهل أنّه لا نفع شيء في

● في النسخة (نا) البارد. (م. ط)

كلما يحدث فهو راقٍ ومرتفع طولاً لعلل، أي الى علل، بها وجوده وجب*، لانتهاء سلسلة العلل الى واجب الوجود. يقول الاتفاق[٢٦] جاهل نسب وجاهل ارتقاء ذلك الشيء الى

العلم، ولو كان يحقر ما يتصور بدون علم الله وارادته وقدرته المحيطة وتدبيره كل القوى والمبادي، عالي مشيئته وتدبيره. فهب ان الشمس تجري في الذي سخرها، ويدير ويسيّرها؟ والنفس المتعلقة بها أي حرّكها في الجنوب والشمال، وتفصل الفصول الاربعة، من امر من هو؟ وتجلي من عليه، وتنور من مستضيء؟ اي آفتاب آيه دلرجان تو. سبحانك لك الحمد ولك الملك.

٢٥. والواجب لايقال فيه انه اتفق. فالاتفاق انه صادف القوة سارية للحطب اليابس فاتفق ان احرقته. والتفصيل ان الامور الممكنة منها دائم الوجود، ومنها اكثري الوجود، ومنها اقلي الوجود، ومنها متساوي الوقوع واللاوقوع. اما الاولان، فلا تتفق فيها قطعاً. فلايمكن ان يقال اتفق ان صارت الاربعة زوجاً، وصار الثقيل هابطاً. واما في الوجود الذي يقول الجاهل انه اتفاقي، كالاصبع الزائد، فالقوة المنفعلة متى صادفت المادة الفاضلة عن مصروفها، في تكوين كف الجنين واصابعه الخمس، وصادفت استعداداً تاماً، فعلته بلا تعطيل للحق عمّن له حق موجب، تتحقق بهذه الشرائط، ودام بهذا الوضع. واذا حصل الوجوب والدوام في الاقلي، فما ظنك بالمساوي؟ والجاهل يقيس الطبيعة الجزئية الى الكلي، وينظر الى العرض، لا الى الطول. فهو في صك الغول عن شموس اقطار سحاب الغيم والوعول.

٢٦. فانظر الى الفصل الثالث عشر من أول طبيعيات الشفاء (ج ١ — ط ١ — ص ٢٦). وفي أول الفصل الثاني عشر من النهج الأول من شرح المحقق الطوسي على منطق الاشارات: «إن الإتفاق لايعدو عن سبب ما إلا أن الجاهل بسببه ينسبه إلى الإتفاق...» (ص ١٨ ط الشيخ رضا). وكذا في آخر الفصل التاسع من النمط الثاني من حكمة الاشارات. «إن الاتفاق ليس على ما يظن انه لايستند الى سبب بل هو الذي يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق، وكل ممكن فله سبب. » (ص ٥٣ من الطبع المذكور). فعلم أن اطلاق الإتفاق على ما يستند الى سبب غريب من إطلاقات العرف وعند الحكيم هو لزوم لاغير.

ثم يجب عليك التميز بين الاتفاق الذي يقول به المنطقي، و بين قول الحكيم من أن مايوجد في الخارج ليس باتفاقي، فالمنطقي يبحث عن اللزوم بين القضيتين و عدمه فما لم يكن بينهما لزوم يقول ان القضية اتفاقية كقولك إذا كانت الشمس طالعة كانت الحمامة مغرّدة، وأما الفلسفي فيحكم بأن كل واحد من طرفي القضية في النظام الوجودي وجب وجوده فوجد فتحقق. (ح. ح)

* في النسخة (بها) التعلل. (م. ط)

واجب الوجود، وايضاً نعوّنه بالنظر الى نوع ما يؤدي الى ذلك الامر المسمّى بالاتفاق؛ كوقوع حفر البئر بالنسبة الى العثور على الكنز، واما بالنظر الى شخص الحفر، فانّ الشيء، ما لم يتشخص، لم يوجد، وما لم يوجد، لم يوجد فكلّا. فالاتفاق كالامكان، وهو بالنظر الى ذات الممكن وتحليل العقل ايّاه الى ماهية ووجود مضاف اليها، واما بالنظر الى نفس الوجود والى ايجاب العلّة، فكلّ ممكن محفوف بالضرورتين. موتاً — خبر لغدا — طبيعيّاً[٢٧] غدا اخترامي قيس — صفة اخترامي — إلى كلّيّة النّظام. والأسباب المؤدية الى الوجوب، غايته، وما اليه حركته، هي هذا. فمطلوب كلّ شيءٍ لم يطلب من صاحبه. نعم، الاخترام[٢٨] وقطع الطريق وعدم الوصول الى الغاية ونحوها، بالقياس الى

---

٢٧ ترتيب الشعر هكذا «اخترامي قيس إلى كلية النظام غدا موتًا طبيعيًّا». وفي الجذوات: «اخترامیت اجل اخترامی، و قسریت حرکت قسری، و اتفاقیت امر اتفاقی قیاس به نظامات جزئیه است باعتبار نظر به نظام علی، وأما نسبت به شخص علی کمال اخترامیة و حرکات قسریه و امور اتفاقیه همه طبیعی است، و قسری غیرطبیعی قیاس به نظام کلّی در بقعه امکان و دائره تحقق نیست، و در کتاب ایقاظات بسط این اصل و شرح این مسأله بروجهی اقصی کرده‌ایم پس در پرده خفاء نخواهد ماند که میانه عوالم تقرّر و دوائر وجود بأسرها لازم است که ارتباط طبیعی و تساند لزومی وتساوق رتبطی وتعانق اعتلاقی بوده باشد تا مصحح شود ازجمله آنها تحصیل نظام مجموعی وحدانی شخصی مستند به عنایت و اراده جاعل احدی الذات استنادًا وحدانیًا» (ط ١ – ص ٦٧ – چاپ سنگی – ط بمبئي). (ح.ح)

٢٨ الإخترامي مبتدء، وقوله: «بالقياس الى سير...» خبره، وقوله: «وقطع الطريق وعدم الوصول الى الغاية ونحوها، هذه الألفاظ عبارة أخرى عن الإخترامي. وفي كتاب الجنائز من فروع الكافي باسناده إلى أبي حمزة قال: كان علي بن الحسين — عليهما السلام — إذ رأى جنازة قد اقبلت قال: الحمدلله الذي لم يجعلني من السواد المخترم (ص ٦٩ — ط ١ — من الحجري الرحلي). وفي معيار اللغة: «واخترم فلان عن القوم مجهولاً من الافتعال مات». وفي المجمع: «المخترم الهالك، ومنه الدعاء الحمدلله الذي لم يجعلني من السواد المخترم أي لم يجعلني هالكاً. وفي الحديث لا بأس الإنسان أن يخترم أي يهلك بأن يموت او يقتل و اخترمهم الدهر و تخرمهم اي اقتطعهم واستأصلهم. وفيه من مات دون الأربعين فقد اخترم، من قولهم اخترمته المنية أي أخذته». (ح.ح)

سير الانسان الكامل الذي خلق الله وخلق الاشياء لأجله، وبالنظر الى غايته. فاذا قيل انسان أو الحيوان اوالعقل المتوقي من الانسان[29] لم يسمو الى غاية وزعلوا، فانّما قصد غاية ثانية، لاالاولى[30]. وهذا الترقب[31]، نصاً بالنظر الى النوع وفي المواد، لإتحادها بالصور[32].

وبعد ان كنت ذا قلب متوقد، وعلمت دوام فيض الله، وعدم نفاد كلماته وان كلمته التامة باب الأبواب، وان الله تعالى لم يخلق الممكن هباءً وعبثاً، دريت انّ كلّ ممكن، لابدّ[33] له من العكوف على بابه. فانيس مورواً لبعض من الاشخاص من نعم، بالقياس الى النسبة الحسية، في نظام الكلّ، كلٌّ منتظم. اشارة الى ماذكرنا من الغاية الاولى.

---

٢٩ فقد تبق بالموت الاخترامي غايته فقدمات دون الاربعين فتدبر (ح ح)

٣٠ لوصولها الى ارباب انواعها وشاكلها فطهريته اسم من اسماء الله الحسنى، وحشرها ان الله تعالى حشر شيئاً، فالاولى متحققة لها، مصراع

آتش افروز بخارى عود سوزان را

٣١ أي، ترقب الغاية الثانية من كل شيء، بالنظر الى شيئيه نوع الانسان، لاشخصه. وايضاً بالنظر الى ذاتيه الهيولى الثانية الجسمية، لا شخصية، والمرتقب من مادة شيء ترقّب منه، اذ ليست الجسمية منه، من ذاتيه. والاجسام محكوم عليها بالاتحاد عند ...، والفيض لاينقطع فكلّ ذرة درّة.

٣٢ لانها كتاب محرّف، لانّ الانسان ظلّ ساقيه، والسباع والبهائم ظلال غضبه وشهوته والشيطان ظلّ مكره ومكيدته. وهكذا قال الشيخ في خطبة رسالة: «الحمدلله الذي خلق الانسان وخلق من فضالة طينته سائر الاكوان» *

٣٣. أي، كلّ جسم من الممكنات، لما دريت من قابليته للمسير الى بابه، لامرّة بل مراراً

---

* سقطت هذه الحاشية من النسخة (ما). (م ط)

[٤٩]

غرر في العلّة الصوريّة

وما به للشيء فعليّته　　　صورته فبه شيئيّته

فعلّة صوريّة للكلّ　　　وفاعل وصورة المحلّ

تقال للجسميّة والنوعيّة　　　والشكل والهيئة والعلميّة

[٤٩]

غرر في العلّة الصّوريّة

وما به للشّيء فعلّة صوريّة. ولمّا لم تعرف الصّورة والمادّة في أوّل الفريدة[1]، عرّفنا ههنا. فقسمه، أي ما به، شيئيّة. **فعلّة صوريّة للكلّ، وفاعل وصورة المحلّ.** يعني أنّ للصّورة اعتبارين. فباعتبار أنّها جزء للمركّب منها ومن المادّة، علّة صوريّة للمركّب. وباعتبار أنّها تقوّم المحلّ، أعني المادّة، علّة فاعليّة وصورة للمحلّ. وهكذا في المادّة. ويعلم من هنا حدّيها. ثمّ إنّ الصّورة لمعانٍ[2]، ذكرنا خمسة منها، **للجسميّة**، أي الصّورة الجسميّة، و **الصّورة النّوعيّة، والشّكل والهيئة مطلقًا، و الصّورة العلميّة.**

قال الشّيخ في إلهيّات الشّفاء: «وأمّا الصّورة، فقد يقال صورة لكلّ معنى بالفعل يصلح أن يعقل، حتّى تكون الجواهر المفارقة صورًا[3] بهذا المعنى. وقد يقال صورة لكلّ هيئة وفعل يكون في قابل وحدانيّ أو بالتّركيب، حتّى تكون

---

١. راجع ص ٤٠٦، غرر ٤٤. (م. هـ)

٢. قد تعرّض الشّيخ في موضعين من الشّفاء لمعاني الصّورة، وقد تقدّم في «نثر الدّراري على المثاني» تفصيل البحث عن معاني الصّورة ونقلها (ج ١ — ص ٧٧ و ٧٨). (ح. ح)

٣. بل أطلق على الواجب صورة الصّور، لأنّه فعليّة صرفة ومحيط الفعليّات، كما أطلق عليه فاعل الفواعل وغاية الغايات، ومنه ما ورد في الحديث: «إنّ الله خلق آدم على صورته». وصلوح معقوليّته وجوب معقوليّته لنفسه، لأنّه مجرّد غاية التّجرّد وكلّ مجرّد عقل وعاقل ومعقول

الحركات والاعراض صوراً. ويقال صورة لما يتقوّم به المادة[4] بالفعل. فلايكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً. ويقال صورة لما يكمل به المادة، وان لم تكن متقومة بها بالفعل، مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع. ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة، من الاشكال وغيرها. ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. ويكون كليّة الكل[5] صورة في الاجزاء ايضاً»[6] انتهى.

٤. في التحقيق، وهو الصورة الجسمية، او في النوع، وهو الصورة النوعية.
٥. التفاوت* بينها وبين ما مرّ انه تعدّ للكل هيئة ان الهيئة عرض. وكلّية الكل لا تستلزم ان يكون هيئة في آحاد متفاصلة، اذ ليس المراد بها مفهومها، بل ذات الكل حقيقته.
٦. الهيات الشفاء، ج ٢، ص ٢٨٢. (م. ط)

* في النسخة (نا) لا تفاوت. (م. ط)

[٥٠]

غرر في العلّة المادّيّة

محل قوّة لشيء عنصره [illegible] بوحدة أو ضمّ ما يغايره

كلٌّ مع التّغير ذاتاً أو صفة [illegible] زيادةً نقصاناً أو لا فاقتفه

ونحصاً إمّا واحد ما طبعه [illegible] وجمعه مع منتهى أو لا معه

[illegible]

[٥٠]

غرر في العلّة المادّيّة

حامل قوّة لشيء عنصره ومادته بالمعنى الاعمّ فيهما، حتّى يشمل موضوع العرض، ومتعلّق النفس، بوحدة شروع في تقسيم المادة بأن العنصر اما ان يكون عنصراً للشيء بوحدة— أو لأجل ضمّ مغايره. و كلّ واحد منهما، امّا مع التّغيير ذاتاً أوصفه؛ والتغيير اما ان يكون بزيادة، اي بحسب الزيادة، او نقصاناً، أي بحسب النقصان أولا مع التغيير بأقسامه. فافقه.

فالواحد بلا تغيير، كاللوح للكتابة، ومع التغيير في ذاته، زيادة جوهريّة، كالمني للحيوان، حيث يزيد عليه كمالات جوهريّة، حتّى يبلغ الى درجة الحيوان، وان كان مع انسلاخات صوريّة ايضاً؛ ونقصانا جوهريا، كالخشب للسّرير، فانّه ينقص بالنحت؛ ومع التغيير في صفته زيادة، كالشمعة للصنم، والصبي للرّجل، حيث تغيّر العنصر فيهما في جانبه، لعروض الحركة له، في أين اوكم اوغير ذلك، ومع التغيير نقصانا في صفته، مثل الابيض للأسود، حيث يفقد منه صفة البياض؛ والذي بالانضمام بلا تغيير، مثل الخشب والحجارة للبيت، ومن هذا القبيل لآحاد للعدد، والمقدمات لصورة القياس؛ ومع التغيير، كالأدوية للمعجون، فانّها تستحيل حتّى تصير معجوناً، كما في الشفاء[١]. وأيضاً، إمّا واحدها، اي صورة،

---

١. الهيات الشفاء، ج ٢، ص ٢٧٩. (م. ع)

طبعه وحلّ فيه، أي يكون لشيء عنصراً لشيء واحد، كهيولى كلّ فلك، بناء على اختلافها بالنوع، فهي لا تقبل إلاّ صورة فلكها خاصّة، أو حملة مع منتهى، كالعنصر للخمر والخل والدبس وغير ذلك، أو حملة لا معه، أي لا مع منتهى، كالهيولى الأولى للكلّ.

[٥١]

غرر في أحكام مشتركة بين العلل الأربع

بسيطة أو ما له التركيب ... أو ما هو البعيد والقريب
عامّةٌ أو خاصّةٌ أو كلّيّةٌ ... أو ما هو الجزئيُّ أو ذاتيّة
أو عرضيّةٌ كما بالفعل أو ... بالقوّة العلّة مطلقاً دروا

[٥١]

غرر في أحكام مشتركة بين العلل الأربع[1]

بسيطةً — معمول مقدّم لقولنا: «دروا»، وما بعده معطوفات عليه — أو ماله التركيب. وتذكير الضمير هنا وفي بعده مراعاة للفظ «ما». فالفاعل البسيط كالمبدء الأول، والمركّب كعدّة رجال يحركون شيئاً، والمادة البسيطة كالهيولى، والمركّبة كالعقاقير[2] للترياق، والصورة البسيطة كصورة الماء، والمركّبة كصورة البدن، والغاية البسيطة كالشبع للأكل، والمركّبة كالتجمّل وحفظ الأصل للبس الحرير؛ أو ما هو البعيد والقريب[3]، والأمثلة واضحة، عامّةً أو خاصّةً؛ فالفاعل العام

---

١. ناظر إلى الفصل العاشر من سادسة الأسفار: «فصل في أحكام مشتركة بين العلل الأربع وهي أمور ستة ..» (ج ١ – ط ١ – ص ١٥٧). (ح. ح) وج ٢، ص ١٩٠، ط ٣ (م. ط).

٢. في بحر الجواهر للهروي: «عقاقير اسم يقع على جميع الأدوية، واحدها عقّار كزنّار. وقيل: «العقاقير كل نبت ينبت مما فيه شفاء». أقول: كتاب شرح أسماء العُقّار تأليف أبي عمران القرطبي في شرح ما فيه شفاء من النبت. والترياق بالكسر دواء للسموم فارسي معرب. وفيه تفصيل في بحر الجواهر أيضاً. (ح. ح)

٣. وفي الموضع المذكور من الأسفار (ج ١ – ط ١ – ص ١٥٧): «فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء؛ والبعيد كالنفس وما قبلها؛ والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر. والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليها، أو على حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن؛ والبعيدة ما لا يكون كذلك إمّا لأنه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل، أو إن كان فلابدّ من أحوال ليستعدّ بها قبول تلك

مايفعل عنه كثير، كالنار المحرقة للأشياء، والخاص مايفعل عنه واحد[4]؛ وقس عليه[5] المادة[6]. والصورة العامة[7] كصورة الكرسي مطلقاً، والخاصة، كصورة هذا الكرسي. والغاية العامة، كاسهال الصفراء بشرب السكنجبين ولشرب البنفسج، والخاصة، كلقاء زيد صديقه الخاص. أو كليّةٌ، أو ما هو جزئيٌّ، فالفاعل الكلّي مايكون غير مؤثر[8] لا بارائه من المعلول، بل اعم، كالطبيب لهذا العلاج، وجزئي، كهذا الطبيب لهذا العلاج، أو كالطبيب للعلاج، وقس عليه البواقي؛ أو ذاتيّةٌ، أو عرضيّةٌ؛ فالفاعل بالذّات هو الّذي لذاته يكون مبدء للفعل، والفاعل بالعرض، مثل السّقمونيا للتبريد[9]؛ مع كونه حارّاً بالطبع، فان فعله بالذات ازالة الصفراء، واذا زالت الصّفراء، حصلت البرودة، فتضاف اليه وذكروا للفاعل بالعرض اقساماً، وان شئت فارجع الى كتبهم[10]. والمادة بالذات مايقبل شيئاً بذاته، وبالعرض، مثل ان يؤخذ القابل مع صفة المقبول، فيجعل مادة له، مثل الماء للهواء، والنطفة للانسان، فانّ الصورة المائية

الصورة فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط، أو النطفة لصورة الحيوان فإن ذلك لايتمّ إلا بعد أطوار كثيرة. والصورة القريبة كالتربيع للمربع؛ والبعيدة كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدواء؛ والبعيدة كالسعادة للدواء». (ح.ح)

٤. كالنار المحرقة لواحد. (ح.ح)

٥. أما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم، وأما في الغاية كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة، وأما الكلي فكالإنتصاف من الظالم. (ح.ح)

٦. فالمادة الخاصة، كجسم زيد لصورته، والمادة العامة، كالخشب للسرير والباب، وغيرهما.

٧. والصورة الخاصة فهي حد الشيء وفصله أو خاصته والعامة كأجناس تلك. (ح.ح)

٨. فلو كانا مؤثرين، فهو الفاعل الجزئي. وان كان كالعلة النوعية للمعلول النوعي، وكالعلّة الجنسية للمعلول الجنسي، فهذا اصطلاح خاص لهم.*

٩. تقدم تعريف السقمونيا في شرح سبزاري على لئالي (ج ١ ـ ص ٣٣٠) (ح.ح)

١٠. الأسفار ج ٢، ص ١٩١ الطبيعيات الشفاء ج ١، ص ٤٨، ط قاهره (م.ط)

* سقطت هذه الحاشية في النسخة (ب). (م.ط)

أو النطفيّة صفة للمقبول، ولابدّ أن يبطل عن المادّة؛ وللصّورة بالذّات، كشكل الكرسي، وبالعرض كالسواد والبياض له؛ وللغاية بالذات كالصحة للدواء وما بالعرض أصنافه كثيرة مذكورة في كتبهم؛[11] كما بالفعل أو بالقوّة، والأمثلة واضحة،[12] العلّة مطلقاً، أيّةً من الأربع، كانت دواء،

١١. نفس المصادر السابقة. (م. ط).

١٢. فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما يشتعل فيه و يصح اشتعالها فيه. والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المتهيّئ للكتابة عليها، وقد تكون بعيدة كقوة الصبيّ عليها. والمادة قد تكون بالقوة كالنطفة لصورة الإنسان، وقد تكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته. و أما الصورة فقد تكون بالفعل و ذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعيّن. وأما كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة أو بالفعل لأن الغاية بالقياس الى شيءٍ صورة بالقياس الى صورته كما أن الغاية لشيءٍ فعل لفاعله من حيث هو فاعل. (ح. ح)

[٥٢]

غرر في بعض أحكام العلة الجسمانية

قد انتهى تأثيرات محدّدة في مدّة وعدّة وشدّة

وليست أيضاً أثّرت لأنْ مستعمل منها بوضع اقترن

[٥٢]

غرر في بعض أحكام العلّة الجسمانيّة

قد انتهى تأثير ذات مدّة، اي علّة صاحبة مادة، في مدّة، اي زمان التأثير، وعدّة، اي عدد التأثير، وشدّة، اي شدة التأثير. وليس أيضاً، اي كما انّ العلة الجسمانيّة والقوى الجسمانيّة متناهية التأثير، كذلك ليس أثر إلاّ بأن منفعل، اي منفعلها، منها بوضع خاص إقترن. فالقوّة النارية لا تؤثر في ماء القدر اينما وقعت، بل اذا حصل بينهما وضع خاص[1] ومحاذاة خاصة. والشمس لا تضيء الأرض، كيفما اتفقت، بل بمقابلة خاصة، او ما في حكمها.[2]

---

١. وهذا الوضع وهذه المحاذاة في قبول الفيض واستيهاب نفحة الرحمانية، وعبادة تكوينية للتكوينيات، بمنزلة القربات والعبادات التكليفية، في استجلاب النور والرحمة الرحيميّة، والواردات القلبية. لكن القرب هنا ليس وضعياً ولا رتبياً ولا زمانياً ولا شرفياً ولا غيرها، ممّا يتحقق بين متأصلين، بل هو التعلّق والتحقّق

٢. فإن حكم المقابلة هو أن يستضيء المستنير من الشمس ثم ينعكس النور عنه لصقالته وكثافته إلى وجه الأرض مثلاً، كما أن نور القمر مستفاد من الشمس فينعكس عنه الى وجه الأرض فالليالي القمرية نيّرة من الشمس حقيقة، ولذا جاء في دعاء الصباح «وجعل الشمس والقمر للبرية سراجاً وهاجاً» حيث أفرد السراج، ولم يقل سراجين وهاجين مع أن الشمس والقمر اثنان فافهم. وإن شئت فراجع الى شرح الفص الخامس والخمسين من كتاب «نصوص الحكم على فصوص الحكم» في شرح فصوص الفارابي (ط ١ — ص ٣٤٠) وفي الفصل الثالث عشر من الباب الثاني من ←

ولم نشر الى دليل المسألتين مع طول ذيله في الاولى، اذ مقتضى ثبوت الحركة الجوهرية في القوى والطبائع، كل قوة تنحل الى قوى، كلّ واحدة منها محفوفة بالعدمين محدودة ذاتا واثرا. واشتراط الوضع ايضا سهل السبيل، بعد تصور ان احتياج القوة الى المادة في الوجود يستلزم احتياجها اليها في الايجاد ولتفرّع الايجاد على الوجود، والاحتياج الى المادة في الايجاد ليحصل بها للقوة وضع مع منفعلها والا لم تكن محتاجة الى المادة في الايجاد، فلم تكن محتاجة اليها في الوجود، لان المعنيّ في المقام عينيّ في الذات، فلزم كونها مفارقة. وقد فرضناها ذات المادة هذا خلف. فبعد تصوّرات القوة جسمانية وذات مادة اذعنا الى المطلوب.

التذكرة النصيرية في الهيأة « اختلاف تشكلات القمر بحسب اختلاف وضعه من الشمس يدل على أن جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته، وينعكس عنه لصقالته». (ح.ح)

[٥٣]

غرر في احكام مشتركة بين العلّة و المعلول

شرائط التّأثير ما يجمع يجب   معلوله دون المعدّ اعرف تصب
مصدر ذاك ليس مصدراً لذا   معيّن فكلٌّ اقتضى ما عدا
فاتّحد المعلول حيث اتّحدت   كذاك في وحدته قد ثبتت
بينها تضايف ويبطل   ضرورة دوراً كذا تسلسل
يبطله ما في المطوّلات   من نحو تطبيق وحيثيّات
ومن دليل الوسط والطّرف   ومن ترتّب ومن تضايف
ومن مسمّى بالأسدّ الأخصر   وغيرها فاعرف بها تستبصر

[٥٣]

غرر في أحكام مشتركة بين العلّة والمعلول

منها أنّ شرائط — معلول مقدّم — التأثير مانع — بالجزم، لأنّ كلمة «إمّا» شرطيّة — تجب معلوله.[١] فلا يجوز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة. وهذا واضح بعد تصوّر العلّة التامّة. فمادام سرّ إلى ذيله، دون المعدّة،[٢][٣] فيه يقع التخلّف إعرف تصب.

ومنها أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد،[٤] وأنّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد.

---

١. والّلازم خلاف الفرض، وإمّا ترجيح أحد المتساويين بلا مرجّح، وإمّا ترجيح المرجوح، وذلك لأنّ تخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة إن كان لتوقّفه على أمر منتظر لزم خلاف الفرض، وإن لم يكن كذلك فإمّا أن يوجد المعلول في زمان ثانٍ فيلزم ترجّح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الأوّل بلا مرجّح لأنّ الترجيح الناشئ من العلّة مشترك بين الزمانين، وسواء في ذلك كون الفاعل موجبًا أو مختارًا لكون الإرادة أو تعلّقها من الشرائط أيضًا، وإمّا أن لا يوجد المعلول أصلاً فيلزم ترجّح عدمه على وجوده المترجّح من ترجيح الفاعل وهذا ترجّح المرجوح، بل على تقدير وجود المعلول في زمان ثانٍ أيضًا يلزم ترجّح المرجوح لكون وجوده في الزمان الأوّل مرجّحًا على عدمه لامحالة، وجميع ذلك مستحيل بديهة واتّفاقًا والمنازع مكابر مقتضى بديهته. (ح. ح)

٢. بيانه أنّ العلّة قد تكون معدّة وقد تكون مؤثّرة، أمّا المعدّة فيجوز تقدّمها على المعلول إذ هي غير مؤثّرة في وجود المعلول بل هي مقرّب الأثر إلى المعلول؛ وأمّا المؤثّرة فإنّها يجب أن تكون مقارنة للأثر موجودة معه. (ح. ح)

٣. المراد بالمعدّ ليس ما هو المصطلح، بل معناه اللغوي، فيشمل العلّة الناقصة المتخلّف عنها المعلول، أنّها كانت.

٤. اعلم أنّ المناسبة بين العلّة والمعلول في الوحدة والكثرة لازمة فلا يجوز كون علّة واحدة من حيث هي

مصدر ذاك ليس مصدراً لذا معي، أي انّا نعلم ان كلّ علّة لابدّ ان يكون لها خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعيّن، كما انّ للنار خصوصية بالنسبة الى الحرارة، وهي الصورة النوعيّة النارية. وللماء خصوصية بالنسبة الى البرودة. فذاك وذا فيما نحن فيه، كالنور والظلمة، كلّ يقتضي خصوصية في العلّة بحسب صدوره. واذا تحقّق في بسيط، وصدق عليه هذان المفهومان، أعني مصدر ذاك ومصدر ذا، فكلّ اقتضى في ذلك البسيط متعدداً، اي الخصوصيّة خاصّة، فيتركب ذلك البسيط. واذا احكمت هذا البيان، فلا تحتاج الى البيانات الطويلة بعدُ، وتقدر ان تدفع الشبهات السخرية[5] التي في هذا المقام.

ثم انّ لذلك الكلام[6]، أعني قولهم «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» بطناً،

وحدة مصدراً للكثير من حيث هو كثير. فالواحد لا يصدر عنه الا واحد، و الواحد لا يصدر الا عن الواحد. قال المحقق الطوسي في شرح الفصل الحادي عشر من النمط الخامس من الإشارات في تقرير قول الشيخ «مفهوم أنّ علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم أنّ علة ما بحيث يجب عنها ب...» ما هذا لفظه مفهوم كون الشيّ بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عينية لأحدهما غير عليته للآخر، وتغاير المفهومين يدلّ على تغاير حقيقتيهما فاذن المعروض ليس شيئاً واحداً بل هو شيئان، او شيّ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحداً هذا خلف (ص ١٣٩ — ط الشيخ رحمه). (ح.ح)

٥. راجع في نقل شبهاته و ردّها الى الموضع المذكور آنفاً من شرح المحقق الطوسي على الاشارات (الفصل ١١ من النمط الخامس) والفخر الرازي ذكر شبهات عديدة على أنّ الواحد لايصدر عنه الا الواحد في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من كتابه المطالب العالية (ج ٤ — ط ١ بيروت — ص ٣٨٣). وراجع في ذلك ايضا الى الفصل الأول من القسم الأول من الفن الرابع من كتابه المباحث المشرقية (ج ١ — ص ٤٦٦ — ط حيدرآباد الدكن). (ح.ح)

٦. اعني، قولهم «الواحد لايصدر عنه الا الواحد» بطناً وايضاً له ثمرة حلوة عظيمة، وهي الاهتداء بعالم العقل الكلّي. والمنكرون ماراموا لأجل هذا التعريض على سالكيه والحال انّه من لم يهتد اليه، متى انتسب الى اهل العلم، حاله صغر الكف، و «سمسم د ورم». بيانه انّه، لوجاز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، جاز ان يكون اول الصوادر هو جسم مثلاً، ولم يصدر العقل

و تفطن الجمهوريه، ثم يسلّو عن عماد أوهامهم سيوف الاعتراضات عليهم. منها أنه يلزم من هذه القاعدة التفويض، إذ من جزئياته أنّ الواحد الحقيقي اوجد العقل فحسب، وفوّض، على زعمهم، ما لا يحد إليه. ويمكن أن هذا لا أفك افتروه عليهم، بل مغزى مرادهم ليس إلّا ما أشار تعالى إليه بقوله: «وما أمرنا إلّا واحدة[٧]»، وذلك الامر هو الوجود المنبسط[٨] الذي لا تتكثر إلّا بتكثر الموضوعات. ومعلوم أنه كلمة محتوية على كلّ الكلمات، وصدوره صدور كلّ الوجودات. ولو كان المراد العقل، فالعقل ايضاً مشتمل على كلّ العقول، بل كل الفعليات. ولذا قالوا في التحقيق: «لا مؤثر في الوجود إلّا الله». ولكن في مقام بيان صدور الوجودات عنه بالترتيب والانتظام، لم يهملوا اعتبار السنخية، وبيّنوا أنّ أوّل صادر من الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة، لابدّ ان يكون واحداً بالوحدة الحقّة، ولكن ظلّية، لا الواحد بالوحدة العدديّة المحدودة.

فاتّحد المعلول حيث اتّحدت العلة، كذلك في وحدته، اي وحدة المعلول، قد نعتت العلّة. فكانت واحدة. فلا يجوز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي،

المحض، بخلاف ما اذا لم يجرد تمام التجرد، ثم يصل النوبة الى الجسم والجسماني، اذ شيء منها لايخلو عن كثرة، كما يأتي في موضعه، ان شاء الله تعالى.

٧. القمر ٥٤/٥٠.

٨. قد تقدم استيفاء البحث عن الصادر الأول والعقل الاول في «درر اللئالي على نظم اللئالي» (ج ١— ص ١٩٨—٢٠٠). (ح.ح)

٩. مع انّه بيدالله وعين الله وقدرةالله ومشيّةالله. وبالجملة، من صقعه. فكل ما يصدر عنه، يصدر عن الله، «ولاحول ولاقوة الّا بالله العلي العظيم»، فلا تفويض ولاغلو ولا تعطيل. وهذا سبيل القصد.

١٠. راجع في ذلك الى الفصل الرابع عشر من المرحلة السادسة من الاسفار (ج ١— ط ١— ص ١٦٢ . (ح.ح)ج ٢،ص ٢١٠،ط ٣(م.ط)

لوكان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة منها لكونه علته، و استغنائه عن كل واحدة منها لكون الأخرى

اجتماعاً وتبادلاً، بل تعاقباً، لما ذكرنا من اشتراط الخصوصيّة الخاصّة في العليّة. فإذا كان المعلول لمعيّن مستدعياً لخصوصيّة بعينها، فهي القدر المشترك في العلل[11]، فكانت واحدة.

ومنها قولنا: بينها تضايف[12]، وهو ظاهر.

ومنها أنّه يبطل ضرورةً دوراً[13] في العليّة والمعلوليّة. فلا حاجة الى البرهان. كذا

مستقلّة في علّيتها وهو محال. وأما لولم نفرض كون كل واحدة منها بحيث يحتاج المعلول اليها بخصوصها بل الى أيّتها كانت فحينئذ يكون العلّة هو القدر المشترك بينها فيكون خارجًا عمّا نحن فيه.

وفي الموضوع المذكور من الأسفار ففي بيان أن المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة، أما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين أو متبادلتين تبادلاً ابتدائيًا أو تعاقبيًا، وجه الاستحالة في الكل أنها إما أن يكون لخصوصية كل منها، أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة من وجوب وجوده بمجموعهما؛ واما أن لايكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين أمرًا واحدًا ولو بالعموم. (ح.ح)

١١ كيف، وتلك الخصوصية هي الوجوب السابق من الوجوبين اللذين كل ممكن موجود محفوف بهما؟ وهي سد جميع أنحاء عدم المعلول المفتري باختيار بعضه المتفرعة في كيفية الصنع بالإيجاب وبطلان الأولوية. فلولا الوحدة الحقيقية فيها، لم يتحقق وجوب ويجب، فلم يتحقق معلول.

١٢ فإن كلًا منها إنما يعقل بالقياس إلى الآخر فيكونان تعقلًا هما معًا على ما هو المراد من التضايف. و برهان التضايف هو البرهان الرابع في الفصل الرابع من سادسة الأسفار في إبطال الدور و التسلسل في العلل والمعلولات. (ج ١ — ط ١ ص ١٤٩). (ح.ح)

١٣. أي العلة والمعلول لايتعاكسان في العلية والمعلولية، أي لايكون العلة معلولة لمعلولها بوسط أو بغيره، و لا المعلول علة لعلّته كذلك وهذان الحسبان متلازمان وهذا الذي يقال له الدور، وهذه الأحكام كلها ضرورية. (ح.ح)

تسلسل[١٤] في العلية والمعلولية بطله ما في المطولات[١٥] من الكتب العقلية[١٦] من نحو دليل تطبيق[١٧].

وهو أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية، فنقص من طرفها المتناهي شيئاً، فيحصل جملتان، احديهما تبتدئ من المفروض جزءاً أخيراً، والأخرى مما قبله. ثمّ نطبق بينهما، فان وقع بازاء كلّ جزء من التامة جزء من الناقصة، لزم تساوي الكل والجزء، وان لم يقع فيكون جزء من التامة لايكون بازائه جزء من الناقصة. فتنقطع الناقصة، والتامة

---

١٤. ومن الأحكام أنه لايجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى مالانهاية له بأن يكون لشيء معلولاً للآخر وهو لآخر وهكذا ولاينتهي الى علة غير معلولة ولاينتهي الى معروض العلية والمعلولية أي العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية، وهذا الترتيب والترامي ويقال له التسلسل ويبطله البراهين المذكورة في الكتاب وغيرها. (ح. ح)

١٥. كما في الفصل الاول من ثامنة الهيات الشفاء (ط ١ من الرحلي — ج ٢ — ص ٤٧٧)، وشرح القطب على حكمة الاشراق (ط ١ من الحجري — ص ١٨١) والموضع المذكور آنفاً من الأسفار، والشوارق (ط ١ — ج ١ — ص ٢٠٠) والمطالب العالية للفخر الرازي (ج ١ — ط ١ — ص ١٤١—١٥٧). (ح. ح)

١٦. المصادر السابقة (م. ط).

١٧. برهان التطبيق هو البرهان الثاني في الاسفار (ط ١ — ج ١ — ص ١٤٥). وتقريره بوجه أبسط أنه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية فحصلت هناك جملتان احديها من معلول معين أو علة معينة، والأخرى من المعلول الذي بعده أو العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبّق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية والجملة الأخرى التي لم تفصل منها تلك الآحاد أي نطبّق الجزء الأول من احديها على الجزء الأول من الأخرى، وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال، وان لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لايكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة، والتامة لاتزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها أيضاً ضرورة أن الزائد على المتناهي بقدر متناه، متناه.

اقول: إذا كانت كل واحدة من السلسلتين غير متناهية مع حفظ هذا العنوان اعني كونها غير متناهيتين لايلزم بالتطبيق المذكور من حديث التساوي والزيادة والنقصان مما توهّم في برهان التطبيق فتدبر. (ح. ح)

لا تزيد عليه لأنّ متناه، فيلزم تناهيها أيضاً، ضرورة أنّ الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه.

ودليل الحيثيّات[18] وهو أنّه، لو ترتّبت حيثيّات و أمور غير متناهية، فما بين المعلول الأخير وآخره الأخير[19] او كلّ حيثيّة وبين حيثيّة أخرى، أيّة حيثيّة كانت من السلسلة متناه، ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين. فالكلّ أيضاً متناه[20]. وقالوا: هذا حكم حدسيّ[21] يحكم به العقل المتحدس، وليس من قبيل حكمه على الكلّ بما حكم به

١٨. هو البرهان السادس في الموضع المذكور من الأسفار (ط ١ — ج ١ — ص ١٥٠). وراجع في ذلك الى شرح القطب على حكمة الاشراق (ط ١ — ص ١٨١)، والى الشوارق (ج ١ — ط ١ — ص ٢٠٧) (ح.ح)

١٩. تعميم ليشمل غير السلاسل أيضاً، مثل الثبات في الأبعاد، إذ الظاهر أنه ليس هنا أمور غير متناهية وآحاد متسلسلة، فإنّ الخطّ، مثلاً، متصل واحد، والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية، فالخط المفروض للفلك الأقصى واحد شخصي، من دون كثرة، فالخط غير متناه.

٢٠. لأنه لا يزيد على المتناهي المحصور إلا بواحد، هو حاصر المبتدى أو المنتهى، هما المبدء والمنتهى.

٢١. يعني أن هذا الدليل يصلح للنظر وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم لأنه قد لا يذعن المقدمة الحدسية. وبعبارة أخرى انما احتاج البرهان الى الحدس لعدم إمكان اعتبار العقل في الجانب الآخر واحداً معيناً كما يعتبر في جانب المعلول بل يلاحظه مجملاً ومن هنا وقع في ذلك الحكم الأذهان التي لا حدس لها. هذا خلاصة ما افاده المحقق الشريف كما في تعليقة منه على برهان الحيثيات في الشوارق (ج ١ — ط ١ — ص ٢٠٧).

ثم إن حكم الحدس مأخوذ في متن البرهان كما في الأسفار حيث قال في تحريره: «إنّ ما بين المعلول الأخير أو ما يشبهه وكل من الأمور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لأنّها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس فإنه إذا كان ما بين مبدء المسافة وكل جزء من الأجزاء المفروضة فيها لا تزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهي بأن حصل التدرج مدرجاً على ما هو المفهوم من قولنا: ستّين ما بين حسين الى ستين، والأمر فيه ليس عند الحدس مشكوكاً في أنه يصلح للنظر وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة و إلزام الخصم لأنه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل يمنعها مستنداً بأنه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهياً كما في المسافة، وأما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا إذ لا ينتهي إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر أزيد منه ...» (ح.ح)

على كلّ واحد. كان يقال: كلّ جزء من هذا الذراع دون الذراع، فالكلّ أيضاً دون الذراع. بل من قبيل أن يقال: إذا كان ما بين نقطة طرف المقدار المفروض وأيّة نقطة نفرض فيه على الاستيعاب الشمولي، لايزيد على الذراع فهذا المقدار المفروض لايزيد على الذّراع.

وأمّا قول صاحب الشوارق ـ رحمه‌الله عليه ـ: «مابين كذ وكذ دون الذراع، فهذا المقدار المفروض دون الذراع»[22]، فالظاهر أنّه سهو[23]، فإنّ المفروض أنه ذراع، فكيف يكون دونه؟

والسيّد الداماد ـ قدّس سرّه ـ في القبسات لم يكتف بكون الحكم حدسيّاً. فقال: «والقانون الضابط أنّ الحكم المستوعب الشمولي لكلّ واحد واحد، إذا صحّ

---

٢٢. شوارق الالهام، ج ١، ص ٢٢٤ (م.ط)

٢٣. عبارة صاحب الشوارق في برهان الحيثيات هكذا: «تقريره أنه لو ترتب حيثيات أو أمور الى غير النهاية لكانت لاتخلو من أن يكون ما بين كل حيثية من تلك الحيثيات مثلاً و ما بين حيثية أخرى منها أية حيثية فرضت متناهياً أو غير متناه فإن كان متناهياً على سبيل الإستيعاب والكلية لزم أن يكون الكل أيضاً متناهياً لوقوعه بين حيثيتين منها بمطلوبية و عينية؛ و هذا حكم اجمالي حدسي يحكم به العقل المتحدس وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد، كما لو قيل كل واحد من أبعاض هذا الذراع دون الذراع، بل من قبيل أن يقال ما بين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الإستيعاب الشمولي دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع، فليتفطن، وان لم يكن متناهياً على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية أخرى أية حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لايتناهي بين حاصرين» (ج ١ ـ ط ١ ـ من الحجري ـ ص ٢٠٧)

أقول، توهم اسناد السهو إليه أنما توجه من قوله: «من المقدار المفروض» بالتعريف فأرجع المصنف حرف التعريف إلى قوله «هذا الذراع» كما هو شأن حرف التعريف للعهد، فلو قال صاحب الشوارق «من مقدار مفروض» لم يتوجه اليه ذلك الإسناد كما لا يخفى ثم لقائل أن يقول إن العبارة مع تعريفها أيضاً لا دغدغة فيها بأن لايجعل اللام للعهد بل يراد منها جنس المقدار مثلاً. (ح.ح)

على جميع تقادير الوجود لكلّ من الآحاد مطلقاً، منفرداً كان عن غيره او محفوظا على الاجتماع، كان ينسحب ذيله على المجموع الجملي ايضاً، من غير امتراء؛ و ان اختصّ بكلّ واحد واحد بشرط الانفراد، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد»[24]، انتهى. فالأوّل كالحكم بالامكان على كلّ ممكن، والثاني كالحكم على كلّ انسان باشباع رغيف اياه.

ومن دليل الوسط والطرف،[25] وهو الذي قرره الشيخ[26] في كتاب الشفاء[27]،

---

٢٤. القبسات، ص ٢٢٩. (م. ط)

٢٥. هذا هو برهان الأول في الأسفار (ج ١ ط ١ ص ١٤٥). وقد افاده الشيخ في اول الفصل الأول من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء [ط ١ من طبع مصري — ج ٢ — ص ٤٧٧]

اقول: برهان الوسط والطرف كما انه يصلح من اثبات الوجود الذي لاسبب له كذلك يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات اصناف العلل من الفاعلية و الغائية والصورية والمادية. وهذا برهان أتى به ارسطوطاليس في المقالة الأولى من مابعد الطبيعة الموسومة بالألف الصغرى (تفسير ابن‌رشد ط الكاثوليكية — ج ١ — ص ١٨)، و بعده أتى به الفارابي في اول رسالته في اثبات المفارقات، و بعده نقله الشيخ في الفصل الأول من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء (ج ٢ — ص ٤٧٧ — ط ١)، و راجع في بيان تمامية هذا البرهان الأسد و ما يجب أن يعلم في تقريره الى تعليقاتنا على الشفاء في المقام. (ح. ح)

٢٦. و تقريره بعبارة أخرى قريبة منها في الشفاء هو ما نقول: بعد ما تحقق في ما سلف أن علة الوجود للشئ موجودة معه، أنه لولم ينته سلسلة العلل الى علة اولى غير معلولة لكانت السلسلة واسطة بلا طرف والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنّ المعلول ومثله و علّة علته إذا قيس بعضها الى بعض كانت علة العلة علة طرفا، ولها نسبة المعلوبة اليها، والأخير معلول بلاعلة، وعلته العلة عنه له متوسط، و هذا المتوسط علة له غير متوسط كما انه معلول للأول بلامتوسط، فان ترتيب سلسلة العلل في كثرة متناهية كانت جملة عدد مابين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين؛ و كذلك في ما نحن فيه أعني إن ترتّبت في كثرة غير متناهية لانك أي جملة أخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير والجملة نفسها معلولة إذ كل واحد من آحاد الجملة معلول والجملة متعلقة الوجود بآحادها و متعلق الوجود بمعلول معلول كما أن الجملة علة للمعلول الأخير و

حصوله انّ كلّ ما هو معلول وعلّة معاً فهو وسط بين طرفين بالضرورة[28]. فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية، لكانت السلسلة الغير المتناهية ايضاً علّة ومعلولاً. امّا انّها علّة، فلانّها علّة للمعلول الأخير. وامّا انّها معلولة، فلاحتياجها الى الآحاد[29]. وقد ثبت انّ كلّ ما هو معلول وعلّة، فهو وسط، فيكون السلسلة الغير المتناهية وسطاً بلاطرف، وهو محال. فلابدّ ان ينتهي الى علّة محضة.

ومن دليل الترتّب[30] وهو انّ كلّ سلسلة من علل ومعلولات مترتّبة[31] تقتضي ان

شرط في وجوده، وكلّما زدت في العدد والأخذ كان ذلك الحكم الى غير النهاية باقياً، فليس يجوز إذن أن يكون جملة علل موجودة ليس فيها علّة غير معلولة فإنّ جميع الغير المتناهية واسطة بلا طرف وهذا محال.

واعلم ان قولنا بعد ما تحقّق ... الى كون موجودة معه، فعلم وجه الاحتياج الى هذا القيد في تقرير البرهان ما افاد المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الحادي عشر من النمط الرابع من الاشارات حيث قال. وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير الخ. (ح. ح)

٢٧. الهيات الشفاء ج ٢، ص ٣٢٢. (م. ط)

٢٨. وهيهنا مقدمة مطوية، وهي انّ كلّ ما هو معلول وعلة، لايخرج عن كونه وسطاً مطلقاً، و حداً كان أو فوق واحد؛ واذا كان فوق واحد، متناهياً كان أو غير متناه. فان الوسطية لازمه، واللازم لاينفكّ عن الملزوم.

٢٩. التي هي معاليل، لاستجماع المعلولية كلّها. والمحتاج الى الشيء معلول، منتهياً الى المعلول. ويمكن ان يثبت معلولية السلسلة بوجه آخر، غير احتياج المركب الى الاجزاء، وهو استجماع المعلولية على كلّ واحد، بحيث لايشذ عنها واحد. والجملة ليست الّا كل واحد واحد. والهيئة التركيبية اعتبارية، اذ لاامتزاج واختلاط، ولا تركيب موجب للوحدة الحقيقية. فالمجموع من المعاليل معلول.

٣٠. دليل الترتب هو البرهان الثامن في الأسفار (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ١٥٠)، وتقرير المصنف هو اختصار مافي الأسفار في المقام. (ح. ح)

٣١. قيد «مترتّبة» هنا و «على الترتيب» بعده اشارة الى انّه، لولا الترتيب، لايوجب عروض المعلولية الانتفاء المذكور، كما في النفوس، بعد مفارقتها عن الابدان، على مذهب الحكماء. فرض انتفاء واحد منها، لايستوجب انتفاء آخر منها، اذ لاترتّب علّي ومعلولي بينها. ولذا سمّي برهان الترتّب.

يكون بحيث، إذا فرض انتفاء واحد منها، استوجب انتفاء ما بعده. فاذن، كل سلسلة استوعبتها المعلوليّة على الترتيب، يجب أن يكون فيها علّة أولى، لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة؛ لأنّ هذا خاصيّة المعلوليّة والمعلوليّة مستوعبة إيّاها.

ومن دليل تضايفيّ[٣٢] وهو أنّه، لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية، لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة. وهو باطل، ضرورة تكافؤ العليّة والمعلوليّة. بيان اللزوم أنّ كلّ علّة في السلسلة، فهي معلولة على ما هو المفروض، وليس كلّ ما هو معلول فيها فهو علّة كالمعلول الأخير. ومن دليل مسمّىً بالأسدّ الأخصر[٣٣] ذكره

وفي التشبيل، كحبل قيد معلّق من العرش تعالى، إذا انفصم واحد منها، سقط ما بعده، بخلاف ما إذا لم يكن بينها تعلق

٣٢. هو البرهان الرابع في الأسفار. وفي تعليقة على الشوارق: «تقريره أن كل واحد من آحاد السلسلة سواء كانت مترتبة من علل و معلولات أومن حوادث متعاقبة الى ما لا نهاية له متصف بوصفين متقابلين بمعنى التضايف هما السابقية على ما بعده والمسبوقية بما قبله ما عدا المعلول الأخير والحادث اليومي فان كلاهما مسبوق محض وليس سابق عن شيء، و متضايفان متكافئان بحيث يكون عدد احدهما مساويا بعدد الآخر فلولم ينته السلسلة من جانب الآخر يجب أن يكون عدد المسبوق من حيث هو مسبوق ازيد من عدد السابق من حيث هو سابق فيجب أن ينقطع الناقص وهو عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لايكون مسبوقا بشيء ويحصل التكافؤ فيجب انقطاع الزائد وهو عدد المسبوق إذ لم يكن زيادته الا بواحد.

واقول: هذا البرهان لايجري في آحاد السلسلة هي الحوادث المتعاقبة، أمّا أولاً فلأن ظهور الزيادة والنقصان في عدد المتضائفين يتوقف على حصول تلك العدد في الوهم حيث لا اجتماع لها في الوجود وذلك ممتنع. وأما ثانيا فلأنه إن اريد أن الحادث اليومي مسبوق محض اي ليس بسابق عن شيء مجامع معه في الوجود فلا نسلم أنه مسبوق يجب بشيء من هذا المعنى، وان اريد مطلقا فهو سابق ايضا عن الحادث البعد» (ج ١– ط ١– ص ٢٠٧). (ح.ح)

٣٣. وهو البرهان التاسع في الأسفار. وقال المولى اسماعيل بن محمد الأصفهاني في تعليقة على برهان الترتيب من الشوارق ماهذا لفظه. «لما كان كل واحد من آحاد السلسلة معلولاً كان الكل معلولاً فلابد من علة يلزم من وجودها وجوده ومن عدمها عدمه فبملاحظة طرف الوجود يكون هذا هوالبرهان

الفارابي[٣٤]، وهو: «إنّه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية إلّا وهو كالواحد[٣٥] [الأخير][٣٦]، في أنه ليس يوجد إلّا ويوجد آخر ورائها من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود، ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل. فإذن، بديهة العقل تحكم بأنه ما لم يوجد في تلك السلسلة شيء، لم يوجد شيء قبله، لا يوجد شيء بعده[٣٧]».

وغيرها ممّا هو مذكور في المطولات[٣٨] **فاعرف بها أي بهذه المذكورات وغيرها تستبصر.**

الأسد الأخصر، و بملاحظة التقدم و الانتهاء يكون برهان الترتب» انتهى. والحق أن برهان الترتب مستنبط من برهان الأسد والأخصر ولا فرق كثيراً بينهما إلّا ما أفاده المحشي المذكور. (ح. ح)

٣٤. الأسفار، ج ٢، ص١٦٦؛ وشوارق الإلهام، ج ١، ص٢٢٤. لم نجد هذه العبارة في الآثار المطبوعة للفارابي عندنا. (م. ط).

٣٥. وهذا كقولهم: الممكنات الغير المتناهية كالممكن الواحد في جواز طريان العدم.

٣٦. هكذا عبارة الأسفار في النسخ المطبوعة أيضاً. ورأيت في سالف الأيام نسخة من الأسفار في مكتبة مدرسة المروي بطهران كانت العبارة بتصحيح الشيخ علي النوري هكذا: «إلّا وهو كالواحد الأخير في أنه...» بإضافة لفظة الأخير. ثم راجعنا بنسخ عديدة من الأسفار مخطوطة وغير مخطوطة مزدانة بتعليقات أساطين الحكمة، والعبارة بزيادة «الأخير» بعد الواحد بلا دغدغة. (ح. ح)

٣٧. فإن وجوداتها حينئذ، كشرطيات، بلا وضع مقدم فيه، بخلاف ما إذا تحقق فيها علة أولى مطلقة، إذ حينئذ يتحقق فيها وضع المقدم، فينتج وضع التالي.

٣٨. المصادر السابقة كما تقدم (م. ط)

المقصد الثاني

في الجوهر والعرض

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الأولى

في

رسم الجوهر وذكر أقسامه

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الأولى :

في رسم الجوهر وذكر أقسامه

الجوهر الماهية المحصّلة ... إذ غدت في العين لا موضوع له

وجوهر كان محلّ جوهر ... هيولى أو حلّ به من صور

وجوهر ليس بذاك وبذا ... إن منهما رُكّب جسمٌ أُخذ

ودونه نفس إذا تعلّقت ... بجسم وإلّا عقل المفارق

الفريدة الأولى:

في رسم الجوهر[1] وذكر أقسامه

الجوهر هو الماهية المتأصّلة، أي لا الاعتبارية، التي إذا وجدت في العين، لا موضوع له. وهذا كقولهم: «الجوهر ماهيّة[2] إذا وجدت في الخارج، كانت لا في الموضوع». فالجوهر إن كان محلاً لجوهر[3] فهو هيولى؛ أو جوهر حالٌ فيه، أي في جوهر، فهو من صوره أي من الصورتين الجسمية والنوعية[4]. فالجمع مطلق، والجوهر ليس كذلك وبدله، أي جوهر ليس محلاً لجوهر، ولا حالاً في جوهر، بل منهما، أي من الجوهرين الحالّ والمحلّ، ركّب، فهو جسماً أخذا. ودونه، أي جوهر ليس محلا لجوهر، ولا حالاً في جوهر، وكان بدون

---

١. إنما قال في رسم الجوهر لأن الجوهر من الأجناس العالية والأجناس العالية بسائط ليس لها جزء من جنس وفصل حتى تعرّف بالحدّ. (ح.ح)

٢. وكقولهم: هو الموجود لا في موضوع، على تفصيل محرّر في الفصل الخامس والعشرين من النمط الرابع من الإشارات. ثم الفصل الثاني من منطق التجريد وشرحه الجوهر النضيد في المقولات مفيد في المقام للمحصّل الباحث عن الحقائق (ط ١ من الحجري ص ١٧ — الى ص ٢٤). (ح.ح)

٣. ومعلوم أنه لا مساواة بين نفي الموضوع عن الجوهر وإثبات المحل له، للخصوص والعموم بينهما، إذ الموضوع هو المحل المستغني عن الحال، والمحل يشمل المحتاج الى الحال. ثم إنه جرى دأبهم على هذه التقاسيم الأولية للموجود، لأنّ الحكيم باحث عن أحوال الموجودات بنفس الأمرية، وبهذه يحصل له الإحاطة التامة بموضوعات المسائل، والاقتدار التام على البحث عن الأحكام والدلائل.

٤. الفرق بينهما مع كون كل منهما حالاً في محل المتقوّم بالحال بأن الجسميّة حالّة في محلّ المتقوّم بالحال في التحقق، والنوعيّة حالّة في محلّ متقوّم بالحال في التنوّع. وبعبارة أخرى، الجسمية حالّة في الهيولى الأولى، والنوعيّة حالّة في الهيولى الثانية والهيولى الجسميّة.

التركيب منها، فهو مفارق. نفس، إذا تعلّق - بصيغة المضارع[٥] - جسماً؛ وإلّا، أي إن لم يتعلّق بالجسم، فهو عقل المفارق - مرفوع على القطع[٦] من الصفة، كما في قوله تعالى: «ويل لكلّ همزة لمزة الّذي جمع مالاً وعدّده»[٧]، ويمكن أن يتعلّق بـ«دونه»، أي ودونه هو المفارق[٨]. ثمّ إنّ لأقسامه مباحث طويلة الذيل. عقدت لأكثرها فرائد على حدة للعقل في الإلهيّات[٩]، وللباقي في الطبيعيّات.[١٠،١١]

---

٥. أصله «يتعلّق»، وتعلّقه بالجسم على سبيل الحذف والإيصال، كقوله تعالى: «واختار موسى قومه».

٦. وأمّا قطع في الوصفين، لعدم التطابق في التنكير والتعريف.

٧. الهمزة ١/١٠٤.

٨. الفرق بين الاحتمالين، أنّ المفارق في الأوّل خبر مبتدأ محذوف، والجملة صفة «عقل» وفي الثاني مبتدأ مؤخّر، و«دونه» خبر مقدّم وحينئذٍ هي مستقلّة، وإن كان المفارق مؤخّراً، لكنّه في التقدير متقدّم، أي دونه هو الجوهر المفارق. ثمّ إنّه، أمّا نفس، إن كان المفارق مفارقاً، له توجّه تدبيري استكمالي بعالم الصورة؛ وأمّا عقل، إن كان المفارق مجرّداً، بحيث إنّه منزّه عن الأكوان، ومترفّع عن التوجّه التدبيري الاستكمالي بعالم الصورة، وإن كان له التوجّه التكميلي.

٩. راجع: المقصد الثالث، الفريدة الثانية، غرر ٧٩، ص ٥٨٥ و الفريدة الثالثة، غرر ٨١ و ٨٢ و ٨٣ و ٨٧ و ٨٩، ص ٦٥٩–٦٩٦ هذا الطبع. (م. ط).

١٠. راجع: المقصد الرابع في الطبيعيّات، ص ٢٠٥، من الطبع الحجري (م. ط)

١١. لاحظ لمزيد تحقيق في مبحث الجواهر، الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٨ والإلهيات الشفاء، ج ١، ص ٥٧، و شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٢٥٨–٢٨٥ و كشف المراد، ص ١٢٨–٢٠١. و شرح المقاصد، ج ٤، ص ٥ والمباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٣٥ والمواقف، ص ١٨٢ و شرح تجريد العقائد قوشجي، ص ١٣٦. (م. ط).

الفريدة الثانية

في

رسم العرض وذكر اقسامه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثانية :

في رسم العرض و ذكر اقسامه

العرض ما كونه في نفسه ألكون في موضوعه لا تنسه
كمٌّ و كيف وضع أين له متى فعل مضاف وانفعال ثبتا
أجناسه القصوى لدى المعلّم وبالثلاث أو بالأربع غمي

الفريدة الثانية:
في رسم العرض وذكر اقسامه

العرض ما، اي ممكن، كونه في نفسه هو الكون في موضوعه. لا نفسه. امّا كونه في نفسه، فلاستقلال ماهيّته في العقل. وامّا كون هذا الكون عين الكون في الغير وكونه كوناً رابطيّاً، فبملاحظة حاله في الخارج، انّه أمر ناعت، لم يكن بحيث يكون له استقلال ثمّ يطرء عليه الاضافة الى الموضوع، بل الاضافة عين وجوده، وان لم يكن عين ماهيّته الاّ في مقولة الاضافة، ومع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة، اذ ليس كل تعلّق واضافة اضافة مقوليّة، بل التعلّق في الماهيات. الا ترى انّ كلّ وجود عين التعلّق بالمبدء، وليس اضافة مقوليّة[1]. وللمبدء اضافة اشراقيّة[2] على جميع ماسواه، وليست مقولة.

كمٌّ وكيف ووضع وأين وله ـــ وهو اسم آخر لمقولة الملك والجدة ـ ومتى و فعل

---

١. لانّ الاضافة المقوليّة وغيرها، من مقولات ممكنات، من اقسام الماهيات. لانها اجناس، ومعروض الجنسيّة انّما هو الماهية. وايضاً، المقولة، معناه محمول. والمحمول انّما هو مفهوم، لا الوجود الحقيقي.

٢. وهي اشراق الله تعالى، وهو الوجود الحقيقي المنبسط على الماهيّات. والواضح انّه ليس مقولة، لانّ المقولة كما علمت، شيئيّة الماهيّة. بل الماهيّة الناقصة مبهمة محتسبة. واشراق الله نور السموات والارض خال من ان تكون ماهية مركبة. وانّما سمّي اضافة اشراقيّة، تشبيهاً بالاضافة التي هي* بين الطرفين، في انّه بين المرتبة الاحديّة التي هي غيب الغيوب، وبين الماهيات الامكانيّة، وهو برزخ البرازخ.

---

* في النسخة (نا) هو. (م.ط)

ومضاف والانفعال تتناهى أجناسه القصوى لدى المعلم. فتكون سبعة. و«بالثلاث»، أي بالمقولات الثلاث، وهي الكم والكيف والنسبة، وهي شاملة للسبعة[3] التي جعل أرسطو وأتباعه[4] كلّ واحد منها جنساً عالياً. و«بالأربع»، وهي هذه الثلاثة والحركة[5]

---

٣. أي النسبة شاملة للسبعة الخ. وصاحب البصائر هو عمر بن سهلان الساوي، والبصائر هو البصائر النصيرية. والمصنف ناظر إلى أول المرحلة الحادية عشرة من الأسفار في المقولات وأحوالها، المعروف بالجوهر والأعراض من الأسفار حيث قال: «ومن الناس من جعل المقولات أربعاً الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنساً لسبعة الباقية وهو مذهب صاحب البصائر؛ وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الأربعة والحركة» (ج ٢ – ط ١ – ص ١) وصاحب المطارحات هو شيخ الإشراق.

تعبيرة المرحلة الحادية عشرة من الأسفار الطبع مرحلة بعد عنوان «المرحلة في علم الطبيعي» وقد رأينا غير واحد من طلاب العلوم يقولون طبيعيات الأسفار، وقد اغتروا من العنوان المذكور وهو غلط والصواب «المرحلة الحادية عشرة في المقولات وأحوالها» والأسفار كله في الإلهيات بقسميها الفلسفة الأولى والمفارقات كما قد صرّح صاحب الأسفار بذلك في عدة مواضع من صحفه النورية وقد نقلناها في تعليقاتنا على الأسفار المسماة بـ «مفاتيح الأسرار لسلاك الأسفار» ونكتفي هاهنا بما قال –قدس سره– في تعليقته على الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء في إثبات الغاية: «ونحن لما كرهنا رجوع الرجل الإلهي في شيء من مسائل علمه إلى صاحب علم جزئي طبيعياً كان أو غيره سيما في المبحث الذي كان مذكوراً هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا رفع الأحوالات في أكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالنص كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار وهو أربع مجلدات كلّها في الإلهيات بقسميها الفلسفة الأولى وفن المفارقات» (ص ٢٥٦ ط ١ من الحجري) فاعلم أن الأسفار مشتمل على إحدى عشرة مقالة، وعشرة مواقف، وأحد عشر باباً ولأبواب في علم النفس من مبدئها إلى معادها، والموقف في المبدء تعالى شأنه وصفاته، والمراحل في العلم الكلي (ح. ح)

٤. منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٥، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، ط ١، دار القلم بيروت ووكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠ ميلادي. (م. ط)

٥. قد اختلف الآراء في الحركة. فالشيخ الإشراق جعلها مقولة على حدة وأكثرهم جعلوها عرضاً وراء المقولات. وقد تكون المقولات التي هي أجناس الممكنات تسع أو ثلاث وفيها أعراض أخرى

عني: الاول لصاحب البصائر[٦]، و الثاني للشيخ الاشراقي[٧].[٨]

ليست معقولة ولا عينها ويعدون منها الوحدة والنقطة و الحركة ومثل العمى، و الفصول البسيطة وليس كذلك لان الوحدة والفصول وجودية كما حقق في موضع آخر، و النقطة ومثل العمى، عدم بالذات. و صدرالمتألهين، قدس سره، قال ان الحركة نحو من الوجود، والوجود ليس مقولة بمعنى انها وجود عالم الطبيعة لما ذهب اليه من الحركة الجوهرية، وان وجود الطبائع سيال. فالحركة و وجود عالم الطبيعة مترادفان. وقيل الحركة في كل مقولة من مقولة المقولة وهذا كقول من يقول، العلم بكل مقولة من تلك المقولة وقيل الحركة، باعتبار التحريك، من «ان يفعل»، وباعتبار التحرك، من «ان ينفعل». وهذا غير جيد، لان الحركة غير التحريك والتحرك كما ان التسخين غير التسخين والتسخن

٦. البصائر النصيرية في المنطق، زين الدين عمربن سهلان الساوي، ص ٢٠—٣٥، مع التعليقات للشيخ محمد عبده، ط ١، قاهره. الأسفار، ج ٤، ص ٤. (م. ط)

٧. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٢٧٨. (م. ط)

٨. لاحظ لمزيد تحقيق في المبحث الاعراض، الالهيات الشفاء، ج ١، ص ٩٣. شوارق الالهام، ج ٢، ص ٣٨٦—٤٩٤، شرح المقاصد، ج ١ ص ١٥٠—٤٦١. و كشف المراد، ص ٢٠٢—٢٧٨، الأسفار، ج ٤، ص ١٨٨—٢٢٥ والمواقف، ص ٩٦—١٨١ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٥٢—٧٩٢ وشرح تجريد العقائد قوشجي، ص ٢١٩. (م. ط)

الفريدة الثالثة

في

البحث عن أقسام العرض

الفريدة الثالثة :
في البحث عن أقسام العرض

[٥٤]
غرر في الكمّ

الكمُّ ما بالذّات قسمةً قبِل فذا إمّا متّصل ومنفصل
بذي اتّصال فيهما قد قصدا ما فيه حدٌّ مشترك بدا
ثانيهما يكون الأعداد فقط وأوّل جسم وسطح ثمّ خطّ
فذاك ذو التّرصيف والثّبات ثمّ الزّمان المتقضّي الذّات
وليس كمٌّ قابل الضّدّية أنواعهُ تُوخذُ تعليميّة
واخصص به وجود ما يعدُّه كما التّساوي خصّه وضدُّه
كذا نهاية ولا نهاية في الجسم فادروا يا أُولي الدّراية

الفريدة الثالثة

في البحث عن أقسام العرض

[٥٤]

غرر في الكمّ[1]

ألكمُّ ما بالذات — مخرج ما يقبل القسمة بالعرض — **قسمةً وهميّةً**[2] قبل. **فمنه** أي من الكم، ما هو **متّصل**، ومنه ما هو منفصل. الذي بمعنى صاحب — **الاتّصال فيهما** — وله معانٍ أُخر في مواضع أُخر قد فصّلناها. أي كم، فيه، بعد قبول القسمة، **حدٌّ**

---

١. الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته أي يمكن أن يفرض فيه أجزاء فإن كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حدّ واحد مشترك بينهما فهو المتصل والأ فهو المنفصل. والمراد بالحدّ المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فإنها إن اعتبرت نهاية لأحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر، وإن اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر، فليس لها اختصاص بأحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية. ولا يوجد بين أجزاء الكم المنفصل حدّ مشترك بالمعنى المذكور فإن العشرة إذا قسمناها إلى ستة واربعة كان السادس جزء من الستة داخلاً فيها وخارجاً من الاربعة فلم يكن ثمة أمر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والأربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط.

والكم المتصل إما أن يكون قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود او غير قار الذات، والثاني الزمان، والأول المقدار وهو إن قبل القسمة في الجهات الثلاث أعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي، وان قبلها في الجهتين فقط فهو السطح، وان لم يقبلها إلا في جهة واحدة فهو الخط. والكم المنفصل هو العدد. (ح. ح)

٢. لا الفكية، لانها تعدم الكم والمقابل والمعروض، لانه لا يجتمعان. نعم، الهيولى تقبل الفكّية، اذ هي تجتمع مع الفصل والوصل، وبذاتها لا متصلة ولا منفصلة.

٣. شوارق الالهام، ج ٢، ص ٣٨٩ والأسفار، ج ٤، ص ٨. (م. ط)

مشارك بداء. والحدّ المشترك ما يكون نسبته إلى الجزئين نسبة واحدة، بمعنى أنّها، إن اعتبر بداية لأحد الجزئين، أمكن أن يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما، أمكن أن يعتبر نهاية للآخر، كالنقطة في جزئي الخطّ، والخطّ في جزئي السطح والسطح في جزئي الجسم، والآن في جزئي الزمان، بخلاف المنفصل كالخمسة إذا قسمتها إلى ثلاثة واثنين، لم تجد فيها حدّاً مشتركاً. ولأنّ كلّ واحداً منها، كان الباقي أربعة، وإن كان واحداً من خارج، كان الخمسة ستّة. وكلاهما خلف. ثانيها، وهو المنفصل، يكون الأعداد فقط، وأوّل، وهو المتّصل، الجسم التعليمي وهو الكمّية السارية[4] في الجهات الثلاث للجسم الطبيعي، وسطح، ثمّ خطّ. فذلك منقسم إلى هذه الثلاثة ذو الرصف، أي الاتّصال والانضمام، كما يقال: ترصّفوا في الصفّ، أي تلاصقوا؛ ورجل مرصف الأسنان، أي متقاربها، والثبات، أي هذه الثلاثة كمّ متّصل قارّ.

ثمّ الزمان متّصل الذات، أي هو بحيث يكون تجدّد كلّ جزء منه بنحو الانصرام، وتكوّنه بنحو الانصرام، لا ثبات له بوجه من الوجوه. فالزمان كمّ متّصل غير قارّ الذات.

وليس كمّ قابل الشدّة[5] كالجوهر. فإنّ المتّصل، بعض أنواعه يعرض

---

٤ فهو قدر الجسم الطبيعي ومساحته، لأنّ الجسم الطبيعي هو ذو الامتداد مطلقاً، فلا تعيّن قدر و مقدار. فإذا تعيّن القدر فهو الجسم التعليمي

٥ آخر الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الفنّ الثاني من قاطيغورياس الشفاء: «ولا تضادّ في الكمّ، وكذلك ليس في طبيعته ضعف واشتداد ولا تنقّص ولا ازدياد، ولست أعني بهذا أنّ كمّية لا تكون أزيد من كمّيته وأنقص من كمّية، ولكن أعني أنّ كمّيته لا تكون أشدّ وأزيد في أنّها كمّية من أخرى مشاركة لها، فلا ثلاثة أشدّ ثلاثية من ثلاثة ولا أربعة من أربعة، ولا خطّ أشدّ خطّية أي أشدّ في أنّه ذو بعد واحد من خطّ آخر وإن كان من حيث المعنى الأزيد منه أعني الطول الإضافي ...»

البعض، فإن الخط عارض للسطح مثلاً. والمنفصل، بعض أنواعه مقوّم للبعض[٦]. والعروض والتقوّم منافيان للضدية.[٧] وأيضاً، لاتحاد في الموضوع شرط الضدية بين شيئين، وهو هنا منتفٍ.

أنواعه، أي أنواع الكم الحسي[٨] في ضمن المتصل القار ولشهرة المأخوذ تعليميًا، لم يبال بإرجاع الضمير إلى مطلق الكمّ — **تؤخذ تعليميّة**[٩]؛ بأن تؤخذ كلّ من

— اعلم أن من الخواص المطلقة للكم عدم قبوله التضاد، ويدل على انتفاء الضدية أي على أن الكم لا يكون ضدًا للكم حصول منافي الضدية، وكذا في عدم شرط الضدية دلالة على ذلك. أما بيان حصول منافي الضدية فهو أن الكم المتصل بعض أنواعه عارض للبعض فإن الخط عارض للسطح وهو عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء منافٍ للضدية بينهما، وكذا الكم المنفصل بعض أنواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الأمرين منافٍ للضدية بينهما. وأما بيان عدم شرط الضدية فهو أن شرط التضاد بين الأمرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيًا أو مشهوريًا، وأن يكون بينهما غاية الخلاف إذا كان التضاد حقيقيًا، ويمتنع أن يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فإن موضوع الثلاثة بالضرورة غير موضوع الأربعة مثلاً؛ وكذا النوعان من المقدار فإن الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي، وللسطح الجسم التعليمي، وللخط السطح، ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لأن كل نوعين من العدد فرضا متباعدين يوجد عدد آخر أبعد من أحدهما بالنسبة إلى الآخر، وكذا كل من المقدارين. (ح. ح)

٦. هذا على مذهب البعض. وأما على التحقيق، فكلّ عدد متقوم بالواحد لا غير، إذ لو تقوم من العدد الذي دونه، لزم الترجيح من غير مرجّح، ولزم التكرّر في المقوّم، كما لا يخفى. لكن، مع هذا، كان الإفناء بالعادّ العددي، والتجزية بالكسور العددية، ونحو ذلك، من اللوازم. واللازم عارض، والعروض ينافي الضدية.

٧. شوارق الإلهام، ج ٢، ٣٩١ (م. ط)

٨. أي الخط والسطح والجسم التعليمي. (ح. ح)

٩. وذلك بأن يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو أن يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات إلى شيء من المواد وأحوالها، فإذا تخيلنا التخيل عن المقدار الممتد في الجهات الثلاث من غير أن يلتفت إلى شيء من المواد وأحوالها كان ذلك المتخيل جسمًا تعليميًا. (ح. ح)

المقادير لابشرط شيء، أي من غير التفات إلى شيء من المواد وأحوالها. فيكون جسماً تعليميًا، وسطحاً تعليميًا وخطاً تعليميًا، لأنّ العلوم التعليمية تبحث عنه كذلك. وسمّيت تلك العلوم تعليمية لأنهم كانوا يبدؤون بها في التعليم. **ويختص به**، أي بالكم، **ثلاثة أحكام**[11]: **وجود ما يعدّه**[12] أي شيء يفنيه. **فالكم المنفصل يوجد فيه**

---

١٠ مثلاً إذا تخيلنا السطح من غير التفات إلى الجسم وأعراضه كان ذلك المتخيل سطحًا تعليميًا؛ وكذا الخط إذا تخيلناه من غير التفات إلى السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميًا. وإنما سميت الأنواع المأخوذة على هذا الوجه تعليميًا لأن العلوم التعليمية أعني الرياضية تبحث عن هذه الأنواع المأخوذة على هذا الوجه. وإنما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن أحوال الكميات المتصلة والمنفصلة أعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لأنهم كانوا يبدؤون بها في التعليم ورياضة النفوس تأنيسًا لها باليقينيات وتبعيدًا لها عن الغلط فإنها علوم متسقة منتظمة في بعض الفكر فيها.

اعلم أن العلوم الرياضية لاسيما علم الهندسة مما تقوي الفكر وتنميه في كل علم. وقد أجاد وأحسن ابن خلدون في مقدمة تاريخه بقوله: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله، واستقامة في فكره لأن براهينها كلّها بيّنة الانتظام جليّة الترتيب لايكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع. وقد زعموا أنه كان مكتوبًا على باب أفلاطون من لم يكن مهندسًا فلا يدخلنّ منزلنا. وكان شيوخنا -رحمهم الله- يقولون ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار وينقيه من الأوضار والأدران، وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه» (مقدمة ابن خلدون- ط مصر- ص ٤٨٦). (ح. ح)

١١ شوارق الإلهام، ج ٢، ٣٩٠ وشرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦٩ ومباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٨١ وشرح تجريد العقائد، قوشجي، ص ٢٢١. (م. ط)

١٢ العدّ على الاصطلاح الرياضي هو العدد غير الواحد يفني عددًا آخر أكثر منه فيقال هما المتداخلان كالثلاثة والتسعة مثلاً، ولكن المراد منه هاهنا مطلق العدد فيشمل الواحد أيضا؛ قوله: «وجود مايعدّه» أي اشتماله على أمر يفنيه بالإسقاط عنه مرارًا إما بالفعل كما في الكم المنفصل فإنّ الواحد موجود في جميع الأعداد وهو يعدّه، وقد يعدّ بعض الأعداد بعضًا أيضًا كالثلاثة يعدّ التسعة، والاثنين يعدّ العشرة، وإما بالقوة كما في الكم المتصل فإنّه قابل للتجزئة فيجب أن يكون قابلاً للتعديد لأنّ التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدئه الواحد فإذن الكم المتصل قابل

الواحد، وهو عادّ جميع أنواعه، مع أنّه قد يعدّ بعضها بعضاً. والمتصل قابل للتجزية، فهو قابل للتعديد، والعدد مبدأه الواحد، فهو عادّه. كما التّساويّ[13] خصّه وضدّه، أي ضدّ التساوي أيضاً خصّه، وهو اللامساواة. وإطلاق الضدّ عليه مع كونه عدميّاً، باصطلاح المنطقيين،[14] لأنّهم لايشترطون في الضدّين كونهما وجوديين. ولذا سمّى الشيخ الرئيس[15] السالبة الكلّية ضدّ الموجبة الكلّية. وكذا في بعض من العموم لغير الحقيقيّة كذا نهاية[16] ولانهاية في الجسم، أي لانهاية مأخوذة على سبيل عدم الملكة، لا السلب المطلق، فإنّه ليس من خواصّه. فهذه ثلاثة مع قبول القسمة الذي عرّف الكم به من خواصه، وإنّما تعرض لغيرها بتوسطه. فدروا يا أولي الدّراية.

لأنّ يعرض فيه واحد عادّ؛ وما عداهما العدد والمقدار لايتصور فيه قبول فرض العادّ إلا بملاحظة أحدهما. (ح. ح)

١٣. أي ومن خواص الكم قبول المساواة وعدمه يعني إذا نسب كم إلى كم آخر فإما أن يكون مساوياً له أو أزيد أو أنقص وهذه الخاصة من الأعراض الذاتية للكميات وإنما تعرض لغيرها بتوسطها. (ح. ح)

١٤ و ١٥. المنطق الشفاء، كتاب العبارة ج ١، ص ٤٦. وأيضاً شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٨٣، وراجع شرح المنظومة، ج ١، ص ٢٦٩، نشر ناب. (م. ط)

١٦. أي ومن العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل التناهي واللاتناهي لأنّ التناهي يوصف به الكم ولايوصف به غيره إلا بسبب مقارنته للكم، وهما اعتباريان لأنّه يوصف بهما الأمور التي لاتحقق لها في الأعيان أي يوصف الكم بهما عند وجوده في الذهن. (ح. ح)

[٥٥]

غرر في الكيف

الكيف ما قرّ من الهيئات   لم ينتسب وينقسم بالذات
وهو إلى أربعة قد انقسم   ما اختصّ بالنفس وما اختصّ بكمّ
وما هو القوّة واللاقوّة   وكيف محسوس بخمس قوّة
من انفعاليّ والانفعال   كالملكات اعرفها والحال
فالأوّل الرّاسخ لا الثاني اقتنص   بذينك الجسم وذي النفس خصّ

[٥٥]

غرر الكيف

ألكيف ما قرّ من الهيئات، أي هيأة قارة، فخرج الحركة وأن يفعل وأن ينفعل؛ لم ينسب، فخرج الأعراض النسبية؛ ويقسم – عطف على مدخول لم – بالذات، فخرج الكم. وهو إلى أربعة قد انقسم.[1]

أحدها: ما اختصّ بالنفس[2]، ويقال له الكيفيات النفسانية، كالعلم والإرادة والقدرة والحس والشجاعة ونظائرها.[3]

وثانيها: ما اختصّ بكمٍّ، ويقال له الكيفيات المختصة بالكميات، كالاستقامة والانحناء والشكل ونحوها[4]، ممّا اختص بالكم المتصل، وكالزوجيّة والفرديّة ونحوهما، ممّا اختص بالكم المنفصل.[5]

---

١. الالهيات الشفاء، ج ١ ص ١١١ وشرح الاشارات والتنبيهات، ج ٢، ٤١ وشوارق الالهام، ج ٢، ص ٣٩٤ والأسفار، ج ٤، ص ٥٨ و كتاب التعريفات، جرجاني، ص ١٩٠، مكتبة لبنان ١٩٨٥ (م.ط)

٢. أي: بالاضافة الى الاجسام، فهي خاصة بالاضافة، فلا يرد ان العلم والقدرة والارادة وغيرها، من الكيفيات النفسانية، لا تختص بالنفوس، لوجودها في الواجب تعالى، والعقول الكلية.

٣. الأسفار ج ٤، ص ١١٠ وشوارق الالهام، ج ٢، ص ٤١٦. (م. ط)

٤. كالزاوية، فانها هيئة حاصلة للسطح المحيط، من حيث الانتهاء بنقطة تلتقي، من غير ملاحظة الحاطية الجانب الآخر بأحد الآخر، أو حدود الأخرى، كما في الشكل. هذا في الزاوية المسطحة. وقس عليه المجسمة.

٥. الأسفار ج ٤، ص ١٦٢ وشوارق الالهام ج ٢، ص ٤٥١ (م. ط).

و ثالثها: ماهو القوّة واللاقوّة، ويقال له الكيفيّات الاستعداديّة[6] من الاستعداد الشديد[7] الى جانب الانفعال، كاللين والممراضيّة، ونحوهما، وهو المسمّى باللاقوّة؛ والاستعداد الشديد الى جانب اللاانفعال، كالصلابة والمصحاحيّة، ونحوهما، وهو المسمّى بالقوّة.

و رابعها: كيف محسوس[8] بحسّ قوّة، ظاهرة من الكيفيّات الملموسة كالكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة التي هي اوائل الملموسات[9]، ونحوها[10]؛ والمذوقة، كالطعوم البسيطة التسعة[11]، ونحوها؛ والمشمومة، كالروائح الطيّبة والمنتنة؛ والمسموعة،

٦. الأسفار، ج ٤، ص ١٨١، شرح تجريد العقائد قوشجى، ص ٢٤٩ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤١٦ (م. ط)

٧. والجنس للقوّة واللاقوّة، هو الاستعداد الشديد لأمر خارج. و بعضهم جعل القوة جنسا لأمرين احدهما القوّة على اللاانفعال واللاقوّة، وثانيهما القوة على الفعل، كالمصارعة. ورده الشيخ بأنّ المصارعة لاتتمّ الاّ بالعلم بتلك الصناعة، وبالقدرة على تلك الافعال. وهي من الكيفيّات النفسانيّة، وبصلابة الاعضاء، وكونها عسرة الانعطاف والغمز. وهذا راجع الى الاستعداد الشديد على اللاانفعال. فلم يكن هذا قسما ثالثا. ثمّ ان الاستعدادات المتوسطة، من الكيفيّات الاستعداديّة، الاّ انّ الشديدين مذكوران مسمّيان بالقوة واللاقوة. هذا ما عندي

٨. شوارق الالهام، ج ٢، ص ٣٩٥–٤١٥، الأسفار، ج ٤، ص ٦٧–١٠٨، شرح تجريد العقائد قوشجى ص ٢٢٧–٢٤٩ و كشف المراد، ص ٢٠٩–٢٢٤. (م. ط).

٩. وكما أن الملموسات سميت أوائل المحسوسات كذلك الكيفيات الأربع منها سميت أوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لكونها ملموسات بالذات و بالأصالة والبواقي كاللطافة والغلظ والكثافة والهشاشة واللزوجة والسلاسة والخفة والثقل وغيرها منتهية اليها و متركبة بتوسطها. (ح. ح)

١٠. وهي ثواني الملموسات، كالملاسة والخشونة واللزوجة والهشاشة ونحوها.

١١. الحاصلة من ضرب الثلاثة الفاعلة، اعني الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما، في الثلاثة المنفعلة، اعني المادة اللطيفة والكثيفة والمعتدل بينهما. وقد كان للطبّ كثير النفع، سيّما في معرفة كيفيّات الاغذية

* في النسخة (ما) في لنا (م. ط)

كالأصوات، والمبصرة، كالأضواء والألوان؛ من – بيان لكيف محسوس[12] – إنفعاليّ والإنفعالّ[13]. الكيفيّات المحسوسة إن كانت راسخة، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سمّيت انفعاليّات[14]؛ لانفعال الحواسّ عنها، ولكونها، بخصوصها أو عمومها[15]، تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر. وإن كانت غير راسخة، كحمرة الخجل وصفرة

والأدوية، حارّها وباردها ومعتدلها، من طريق طعومها، نظمته بطريق التركيب من الحروف اختصاراً.

«حل» حرافة «حم» مرارة سر «حم» «س» عفوصة «مع» عفوصة قبض «ام»

«مل» دسم «مع» حلو ماشد «مم» تفه طعمها رب حمه آمد ملتئم

فـ«الحاء» عبارة عن الحرارة الفاعلة، و«اللام» من لطافة المادة المنفعلة، و«العين» عن غلظة المادة، و«الميم» عن معتدل المادة، و«الباء» عن البرودة الفاعلة، و«مم» من التركيب عن معتدل الفاعل، والمراد «طعمها» بعد الطعوم هو الطعوم المركّبة.

١٢. يعني أن الكيف المحسوس المطلق تحته جنسان الانفعالي والانفعال، ويقع تحت كل منهما جميع الكيفيّات الخمس المحسوسة التي تحت كل منها أجناس وأنواع

١٣. الطبيعيات الشفاء ج ٢ (فصل ٩، الكون والفساد)، ص ١٤٧ والأسفار، ج ٤، ص ٦٤ (م. ط)

١٤. فانظر الى آخر الفصل الأول من الباب الأول من القسم الأول من الجواهر والأعراض من الأسفار حيث قال: «وأما التقسيم فالكيفية المحسوسة إن كانت راسخة..» (ج ٢ – ط ١ – ص ٢٠). ولايخفى عليك وجه كثرة المباني تدل على كثرة المعاني في المقام لأن الكيفية المحسوسة ان كانت راسخة سمّيت انفعاليات، وان كانت غير راسخة سميت انفعالات (ح ح)

١٥ أي، نوعها، كحرارة العسل، مثلاً، تابع للمزاج الحاصل من انفعال العناصر، وهي من نوع حرارة النار البسيطة التي لا امتزاج ومزاج لها وقس عليها غيرها

١٦. فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل، والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها – كما قالوا – لايتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في العسل وهذا معنى قولهم بخصوصها أو بنوعها وإلاّ فالحرارة ليست نوعًا لحرارة النار وغيرها لاحقيقيًا ولا اضافيًا. (ح. ح)

الوجل، سمّيت انفعالات لأنّها لسرعة زوالها شبيهة لشبهها بأن ينفعل[١٧ و١٨] فهي، وإن كانت مشاركة للقسم الأوّل في وجه التسمية، لكن حاولوا التفرقة[١٩] بين القسمين فنقص من الاسم شيء تنبيهاً على قصور فيه، وهو عدم ثباته.[٢٠] وقد أشرنا إلى مفهوميهما المذكورين بقولنا: كالملكات أعرفها — جملة معترضة بين المعطوف عليه والمعطوف — والحال، معناه أنّ الكيف الانفعالي كالملكة، والكيف المسمّى بالانفعال[٢١] كالحال. فالأوّل، أي الانفعالي، هو الرّاسخ، كالملكة، لا الثّاني، أي الانفعال، فهو ليس براسخ كالحال. اقتنص — الاقتناص الاصطياد — مذينك، أي بالانفعالي والانفعال، الجسم خصّ، وتين، أي بالملكات والحالات، النّفس خصّ. والحاصل أنّ كلاًّ من هذين مع كلّ من هاتين مناسب في الرّسوخ وعدمه، إلّا أنّ موضوع هذين هو الجسم، فكان هذين ملكة وحال للجسم، بخلاف هاتين، فإنّ موضوعهما النفس.

---

١٧. قال «أن ينفعل» هو التأثّر التدريجي، والأمر التدريجي مكتوب كلّ مرتبة منه بصدد التصرّم. فالمقولتان متشابهتان في قصر مدّة البقاء.

١٨. سمّيت بها تمييزاً لها عن الكيفيات الراسخة، وتنبيهاً على تلك المشابهة. (ح.ح)

١٩. يعني أنّ ما قالوا في وجه التسمية بالانفعاليّات من انفعال الحواس ومن تبعيّة حسّ المزاج جار في الانفعالات. لكن لم يسمّوها بالانفعاليّات، قصداً للتفرقة بالاسم فنقصوا من الاسم حرفاً، لأنّ المعاني متقاربة. فجبر اللفظ طابق المدلول. ومن هنا قيل: زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني.

٢٠. أي عدم ثباته وسرعة زواله. (ح.ح)

٢١. المباحث المشرقيّة، ج ١، ٣٧٦؛ كتاب التعريفات، شريف جرجاني، ص ١٩٨ (م ط)

غرر في العلم

علم وإن عدت له مراتب *** إذ بعضه جواهر بل واجب

فبعضه كيفيّة نفسيّة *** فيهمنا أبحاثه حريّة

من تلك أن في جنسه أقوال *** كيف إضافة أو انفعال

فليدر بعدما تشكّك علم *** أنّ هنا نقشاً بعقلنا رسم

ففيها الانفعال من مرسوم *** له إضافة إلى المعلوم

فتخرج النّسبة وانفعال *** عمّا له علماً وكيفاً قالوا

وهو حصوليٌّ كذا حضوري *** في الذّات ما الحضور بالحضور

بل ثابت في العلم بالمعلول *** كصورٍ في علمنا الحصوليّ

فأوّل صورة شيءٍ حاصلة *** للشّيء والثّاني حضور الشّيء له

والعلم تفصيليٌّ أو إجماليٌّ *** كذاك فعليٌّ أو انفعاليٌّ

فعليُّه ما سبب المعلوم *** والانفعاليُّ من المرسوم

في العقل بعدما في الأعيان حصل *** في أوّل يحصل غبّ ما عقل

[٥٦]

غرر في العلم[1]

اني، وإن لم أشبع الكلام في الكيفيات، بل في سائر المقولات العرضية[2]، الاّ انّ العلم، لمّا كان اجلّ الكيفيات، كان يعجبني أن اتعرّض لشيء من أبحاثه. فقلت: علم، وإن بدت له مراتب، إذ بعضه جواهر، ثم بعضها جواهر ذهنية، فإن كليّات الجوهر جواهر ذهنية، وبعضها جواهر خارجية مجردة نفسيّة ومجرده عقليّة، كعلم العقل والنفس بذاتها، بل بعضه أعلى اعلى المراتب، واجب، وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته، فانّه عين ذاته[3]، فبعضه - يعني بملاحظة تلك المراتب من العلم، ليس العلم كيفيّة، فهو اجلّ من ان نبحث عنه في باب الكيف، الاّ انّ بعضه — كيفيّة نفسيّة. بل بعضه الأدنى منها معنى مصدري انتزاعي. فهيهنا أبحاثه حريّة بالذكر. من تلك الابحاث، أن في جنسه، اي جنس العلم، أقوال: هل هو كيف، كما هو المشهور،

---

١. مباحث العلم طويلة الذيل وعريضة [illegible] حدّاً، وصنفنا رسالة في العلم واشبعنا الكلام فيها حول مسائله ولكنها لم تطبع بعد لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا. ثم بعض الإشارات التي أسلفناها في خاتمة الوجود الذهني تجديك في المقام تدبر ترشد ان شاء الله تعالى. (ح.ح)

٢. قد اردت ان ادرجها في منظومة المنطق، تأسياً بالقدماء، كما عددت ابواب المنطق تلك، في حواشي التي علقت في مبحث القياس.

٣. وكذا علمه بما سوى ذاته. ولم نذكره، اطراداً للثلاثة، ولأن عينيّة علمه بذاته اتفاقي، دون علمه بما سواه، سيّما علمه التفصيلي بها، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى.

و إضافة؛ كما قال الفخر الرازي[4]، أو انفعال، كما قال بعض آخر.[5] فليدر، في تحقيقه، بعد ما تشكّك علم، أبدت له مراتب دنّ — متعلّق بالدراية — هانقشاً بعقلاء اي في

---

٤. الفخر الرازي صرّح في شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات في البحث عن الإدراك بأن العلم عرض من مقولة الإضافة، و نحوه في كتابه المطالب العالية حيث قال في الفصل الأول من الباب الثالث منه: «العلم و الإدراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و إضافة مخصوصة، فهذا قول قد ذهب إليه جمع عظيم من الحكماء و المتكلمين و هو المختار عندنا وهو الحق — الى أن قال: جمهور الفلاسفة يقولون العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم؛ وقد ذكرنا هذه المسألة في أول المنطق من هذا الكتاب و بالغنا في إبطاله و أوردنا في تزييفه دلائل كثيرة قاهرة (المطالب العالية — ط ١ — ج ٣ — ص ١٠٣ و ١٠٤)

ثم ذهب الفخر في كتابه المباحث المشرقية تارة إلى أن العلم حالة إضافية، و تارة الى أنه صفة حقيقية، فقال في الفصل السادس من الطرف الأول من الباب الأول منه في العلم ما هذا لفظه: «العلم و الإدراك والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين» (ج ١ — ص ٣٣١ — ط حيدرآباد الدكن)، ثم قال في تجرد النفس الإنسانية ما هذا لفظه: «وأما العلم فقد بيّنا أن حقيقته ليست مجرد إضافة فقط بل إنما يتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولابدّ أن يكون لها محلّ معيّن ممتاز عن غيره فيكون سارياً فيه ...» (ج ٢ — ص ٣٥١ — ط الدكن)، فقد اضطرب في مسألة العلم كسائر المباحث الحكمية اضطراباً عجيباً. وقال «والعجب من هذا المسمّى بالإمام كيف زلّت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي — أي العلم — به كمال كل حيّ و فضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي به الانسان الى مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود؟! أما تأمّل في قوله تعالى في حق السعداء: «نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم» (تحريم ٨)، أما تدبّر في قول الله سبحانه: «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» (نور ٤٠)، وفي قوله «هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون» (زمر ٩)، ألم ينظر في معنى قول رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم —: الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن»؟! فهذا و أمثاله كيف تكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لاتحصل لها خارجاً و ذهناً إلا بحسب تحقّق حقيقة الطرفين (الأسفار — ط ١ — الفصل ١١ من المرحلة ١٠ — ص ٢٨٨). (ح. ح)

٥. القائل هو خواجه نصير الدين الطوسي في شرح (رسالة) مسألة العلم ص ٢٠ تصحيح عبدالله نوراني، دانشگاه مشهد، ط ١، ١٣٤٥ هـ. ش. على ما نقل صاحب الشوارق، لاحظ شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٢٠ (م. ط)

عقلنا، رسم. محصول اثر في ذاتنا عند علمنا بشيء وصح، فلايكون امراً انتزاعياً.

فقيا الانفعال لخروجنا به من النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل من مرسوم اي المعلوم بالذات الذي وجوده في نفسه هو وجوده للمدرك . له، اي للمرسوم، إضافة إلى المعلوم بالعرض[7]. فتحرج، اي اذا علمت ذلك ، فتعلم انه تخرج، النسبة وانفعال عنّا، اي عن المرسوم الذي، له علماً وكيفاً قالوا، اي عما قالوا انه كيف بالذات. فالقول بانه اضافة او انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات.

ومن تلك الابحاث تقسيمه

وهو حصولي، كذا حضوري[8]. في الذات، اي في العلم بالذات ما اي ليس الحضوري اي العلم الحضوري، باعضون خلافاً للمشائين[9]، فانهم حصروه في علم كلّ

---

٦. وهذا الأمر العوم هو مطمح نظر الفارابي في رسالة إثبات «المفارقات»، و نظرنا في «دروس معرفة النفس»، وان شئت فراجع الى دروس معرفة النفس والى كتاب «دروس اتحاد العاقل بالمعقول». (ح ح)

٧. المعلوم بالعرض هو الموجود الخارج الذي تعلق النفس باحدى قواها به فهو خارج عن صقع النفس، وأمّا الصورة المدركة من ذلك الموجود في الخارج الحاصلة لدى النفس بانشائها إيّاها فهو المعلوم بالذات كما هو الحق، أو بانتزاعها إيّاها من الموجود في الخارج كما في الفلسفة الرائجة والكلام التابع لها، فلايكون كل موجود خارجي معلوماً بالعرض للنفس بل الموجود الخارجي الذي تعلق النفس به فهو معلومها بالعرض و صورته لدى النفس معلومة بالذات لها فتبصر، وان شئت فرجع الى الدرس الحادي عشر من كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول». (ح ح)

[٨.] احتفت العين الخامسة والثلاثون وشرحها من كتابنا عيون مسائل النفس و سرح العيون في شرح العيون بطلب تفصيل البحث عن الحصولي والحضوري فيه، وحاصل الأمر في العلم الحصولي والحضوري على ما هو الحق في الحكمة المتعالية و صحف العرفانية أن العلم مطلقاً وان كان من حيث إنه متحد بالعالم وجوداً حضوري، ولكن العلم الذي تنشأه النفس على وزان المعلوم الخارجي وهو حاكٍ عنه و مرآة له فهو يُسمّى بهذا اللحاظ ــ اعني لحاظ حكايته عن الخارج ــ علماً حصولياً. (ح ح)

٩. هذه المسألة محل خلاف بين المشائين، راجع الأسفار ج ٣، ص ٣٣٥. ذهب الفارابي الى قبول

عالم بذاته، وخصّوا العلم بالغير بالحصولي، حتّى أنّهم رأوا انّ علمه تعالى بالغير قبل الايجاد حصولي ارتسامي. وليس كذلك، بل الحضوري ثابت في العلم بالمعلول، **كصور في علمنا الحصولي**[٩]. ان كانت الكاف تمثيلية، كان المراد بالصور ماهي كالخيالات، بناء على انّ العلم بها بالانشاء والفعالية[١٠]. وان كانت تشبيهية، كان المراد تشبيه الفعل بالقبول، بناء على الحلول، فانّه اذا كان علم النفس بهذه الصور، وهي مقبولة، وتلك قابلة، ونسبة المقبول الى القابل بالامكان، حضورياً، كان علم العلّة الفاعلية بالمعلول حضوريا بطريق أولى، لانّ نسبة المعلول الى الفاعل بالوجوب، ولاسيّما الفاعل الالهي المخرج للمعلول من الليس المحض الى الايس ومعطي الكمال ليس فاقداً له، ولايشذ عن حيطة وجوده وسعة نوره. فاية حاجة الى صوره تكون ذريعه لانكشافه عليه؟ فالأوّل، اي الحصولي، تعريفه: صورة شيء حاصلة للشّيء[١٢] والثّاني، اي الحضوري، تعريفه: حضور الشّيء بنفسه بما اي للشيء. ولهذا قالوا العلم الحضوري هو العلم الذي هو عين المعلوم [الحضوري؟]

والعلم تفصيليٌّ أو اجماليٌّ. فالاوّل هو العلم بالأشياء المتعددة، بصور متمايزة، منفصلاً بعضها عن بعض. والثاني ان يعلم تلك الاشياء بصورة واحدة، لم ينفصل بعضها عن بعض. فإذا سألت عن عمدة مسائل احكمنا من قبل، فانّك تجد جواب

سُئلت

العلم الحضوري في التعليقات، ص ٦٥ وايضاً شيخ الرئيس في المبدأ والمعاد ص ٨، وقد ذكره في الٰهيات الشفاء ج ٢، ص ٤٤٠ و٣٥٦، والاشارات. شرح الاشارات، ج ٢، ص ٣٠٨. (م. ط)

١٠. وكعلم الواجب تعالى بالوجود ب المطوية، عند اهل الاشراق فان صفحات نفس الامر، بالنسبة اليه تعالى، كصحائف الاذهان، بالنسبة الينا من وجه، ولانسبة من وجه.

١١. وهو الحق، كما يقول به صدر المتألهين، قدّس سرّه، وكما يراه الشيخ العربي محي الدين قال في الفصوص: بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله مالاوجود له الا فيها وقال الحكماء. العقل البسيط خلاّق المعقولات التفصيلية.

١٢. أي، للنفس، لانّ الكلام في الكيفيات النفسانية.

الكلّ حاضراً، لكنّه حالة بسيطة[١٣] هي خلاقة للتفاصيل. فهذا علم الواحد البسيط بالأجوبة اجمالي. وإذا شرعت في التفصيل مترتّباً متعاقباً، فإنّك أحضرت الأجوبة في ذهنك بصور متعددة، فهذا هو العلم التفصيلي.

كذلك له قسمة أُخرى هي أنّه فعليٌّ أو انفعاليٌّ.[١٤] ثمّ إنّ فعليّة، أي فعليّ العلم، ما هو سبب المعلوم، كما مرّ.[١٥] والانفعاليُّ من المرسوم — كلمة «من» بيانية؛ وإنّما لم نقل: هو المرسوم، مراعاة للروي، فإنّه مكسور في المصراع الأوّل، والجار والمجرور خبر — في العقل بعد ما في الأعيان حصل. كان المعلوم سببه[١٦]؛ وكان السببيّة والمسبّبيّة متعاكستان فيهما. وفي الأوّل، وهو الفعلي، يحصل ما في الأعيان عقيب ما عقل.

---

١٣. هي أتمّ مراتب العلم الاجمالي عنك، ومن دونها علمك بما سوى الله تعالى بعنوان أنّها ممكنات، أو أنّها جواهر وأعراض، أو أنّها مقارنات ومفارقات أو ترجيحات.

١٤. العلم الفعلي حاصل قبل الفعل في الخارج وسبب له، والانفعالي بعده ومنشأ على وزانه أو منتزع عنه؛ مثلاً صورة البناء قبل إيجاده في الخارج في نفس البنّاء علم فعليّ، وبعد بنائه الخارجي لمن صار عالماً به علم انفعالي على التوسع في التعبير لأنّ حصول العلم للانسان فوق مقولة الانفعال.

وفي شرح الفصل الرابع عشر من النمط السابع من الاشارات للمحقق الطوسي: «كل صورة معقولة لشيء موجود في الأعيان أعني كل تعقل انفعالي، أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان أعني كل تعقل فعلي فإمّا أن تحصل (تلك الصورة المعقولة) من سبب عقلي كالعقل الفعال يصوّرها (أي يصوّر تلك الصورة المعقولة) في جوهر عاقل بالقوة (أي في النفس) قابل لتلك الصور، وإمّا أن تحصل (تلك الصورة المعقولة) من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه؛ والحاصل من القسمين الى الحاصل من الذات وإلّا لتسلسلت الأسباب أعني العقول المفارقة إلى غير النهاية وقد ثبتت استحالة ذلك، فإذن الجوهر الذي تحصل تعقلاته من ذاته موجود، والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعلياً وحاصلاً له من ذاته لا من غيره...». (ص ١٩١ — ط الشيخ رضا). (ح. ح)

١٥. في توهّمك السقوط، فالكوكب على جذع عال، وكصورة بيت تخترعه وتصنعه في البناء.

١٦. استعمل «كان» باعتبار المعلوم بالعرض معلقه. والسبب الداعي في المسألة الطويلة وباطن الذات كالعقل الفعّال المعلم الشديد القوى.

[٥٧]

غرر في الأعراض النسبيّة منها الأين والمتى

هيئة كون الشيء في المكان أين متى الهيئة في الزمان
هيئة ما يحيط بالشيء جدة بنقله لنقله مقيّدة
الوضع هيئة لشيء حاصلا من نسبة الأجزاء بعضها إلى
بعضٍ ومن نسبتها لخارج للكون بالحسّ مشاراً قد يجي
الفعل تأثيراً بدا تدرُّجاً تأثّر كذاك الانفعال جا
إنّ المضاف نسبة تكرّرت منه الحقيقيُّ وما يشتهر
وفي المضاف الانعكاس قد لزم تكافؤ فعلاً وقوّةً حتم
إختلف المضاف أو تشاكلا ويعرض الجميع حتّى الأوّلا

[٥٧]

غُرَرٌ في الأعراض النِّسبيّة فيها الأين والمتى[١]

هيئة تحصل من كون الشيء في المكان أين. فحيث قلنا: هيئة، أشرنا الى انّه هيئة خاصة، وكون خاص، وليس مجرد نسبة لشيء[٢] الى المكان، وكذا نظائره. ومتى هو الهيئة الحاصلة من كون الشيء في الزمان. وكون الشيء في الزمان اعمّ من كونه فيه، ومن كونه في حدّه[٣]، وهو الآن، كالوصولات والمماسات، وغيرهما من الآنيات. ولذا يسئل عنها بـ«متى». ثمّ كونه فيه أعمّ أيضاً من كونه فيه على وجه الانطباق، كما في الحركة القطعية، اولا على وجهه، كما في الحركة التوسطية. ومنها الجدة[٤،٥]: هيئة

---

١. الأسفار ج ٤، ٢١٥—٢٢٠ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٥٨ شرح تجريد قوشجى، ص ٢٨٩—٣٠٧. (م. ط)

٢. في قاطيغورياس الشفاء: «وأما الأين فانه يتمّ بنسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه، وحقيقته كون الشيء في مكانه». (ح. ح)

٣. حتى يكون الاين امراً اعتبارياً لايحاذيه شيء في الخارج. وكذا المتى وغيره فانّ جميعها اكوان خاصة، صفات الموضوعات. لكن كل كون بنحو خاص، فان هيئة محاطية امر قار محيط قار، وهي الاين، غير هيئة محاطية امر سيّال، وهو المتى بامر سيّال، لاحدّله غير الحدود المشتركة المفروضة. وهو قدر الحركة الفلكية الدائمة التي من لا ابتداءها ولا نهايتها. وقد مرّ تفصيل في الاوعية في الحواشي السابقة على مسألة الحدوث.

٤. مصدر، كالعدة، معناها الوجدان، فيساوق «الملك» و «له»، كما عبّرنا سابقاً في النظم

٥. الجدة مايقال بالفارسية «ريخت» و تفسّر بأنها نسبة الجسم إلى أمر حاصر له أو لبعضه منتقل بانتقاله كالتقمص والتختم. (ح. ح)

تحصل لأجل ما يحيط[6] فيكون اضافة الهيئة[7] لأدنى ملابسة. ويمكن كون ما مصدرية — بالشيء حدة، حال كون تلك الهيئة بنقله، اي بنقل المحيط، لنفسه، اي لنقل الشيء، مقيّدة؛ كما يقال: الجدة نسبة الشيء الى ما يحيط به، بحيث ينتقل بانتقاله. وبهذا يفترق عن الأين اذ لا ينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك. والاحاطة اعمّ من التامة وغيرها. فيشمل التعمّم والتنعّل كالتقمّص والتجبّب.

ومنها الوضع[8] **الوضع هيئة**[9] **لشيء حاصلا من نسبتين معاً: من نسبة الاجزاء**[10] اى اجزاء الشيء، **بعضها إلى بعض، ومن** نسبتها، اي نسبة الاجزاء، **لخارج**، اى الى خارج عن ذلك الشيء، سواء كان في داخله[11] أو خارجه، كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح وغيرها. فالقيام مثلاً هيئة في الانسان، بحسب نسبته فيما بين اجزائه، وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت. ثمّ **الوضع للكون**[12]، اي لكون

---

٦. الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٣ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٩٣ (م ط)

٧. اى هذا ادنى، لان الجدة هيئة الاحاطة، لاهيئة المحيط، كالقميص في التقمص.

٨. الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٠ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٩٢ ،شرح تجريد قوشجی، ص ٣٠٨ (م.ط).

٩. الوضع وهو هيأة تعرض الجسم باعتبار نسبتين احديها نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض بحيث يتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف؛ والثانية نسبتها إلى اشياء غير ذلك الجسم إما خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فانه هيأة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة في مابين أجزائه و بحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت و لهذا يصير الانتكاس وضعاً آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الأمور الداخلة فقط وعكسه على الإطلاق بالعكس، وماهو محيط ومحاط بحسب الاعتبارين فقط فتدبر. (ح.ح)

١٠. بدل تفصيلي لقوله «من نسبتين معاً» أي الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين. قد يقال: النسبة الى الامور الخارجة زادها الشيخ، وهو ضروري، فان الوضع يتغير، ولايتغير النسب التي بين اجزاء الشيء، كالقائم، اذا قلب بحيث لايتغير شيء من النسبة التي بين اجزائه. فلو كان الوضع عبارة عن مجرّد الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض، لم يتغير الوضع حينئذ، فكان الانتكاس قياما.

١١. هذا لادخال وضع الفلك الاقصى، اذ خارجه داخله، اذ لا جسم فوقه ولاخلاء ولاملاء.

١٢. وايضاً يطلق على جزء المقولة، وهو الهيئة العارضة للشيء، بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض

الشيء. بالحسّ مشاراً اليه قبليي. فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى، دون الوحدة.

ومنها الفعل والانفعال.[١٣][١٤] الفعل تأثيراً بدا تدرّجاً، كتسخين المسخّن، مادام يسخن. والتأثر كذلك، أي تدرّجاً، هو الانفعال خاء، كتسخّن المتسخّن، مادام يتسخن. وحيث اعتبر التدرج[١٥] فيهما، خرج التأثير والتأثر الابداعيّان، كاخراج الواجب تعالى العقل من الليس الى الأيس، وقبوله بمجرّد الامكان الذاتي الوجود منه تعالى.

ومنها المضاف:[١٦] إنّ المضاف نسبة تكرّر. قال الشيخ[١٧] في قاطيغورياس الشفاء في معنى التكرر: «هو ان يكون النظر لا في النسبة فقط، بل بزيادة اعتبار النظر الى ان للشيء نسبة من حيث له نسبة، والى المنسوب اليه كذلك. فان السقف له نسبة الى

١٣. ومن أن يفعل وأن ينفعل، فبيّن في تعريفهما أنّ أنْ يفعل هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال التي للمسخّن مادام يسخّن، وأن ينفعل هو تأثر الشيء من غيره كذلك أعني كل اتصال غير قار كالحال التي للمتسخن مادام يتسخن. (ح. م)

١٤. شرح تجريد العقائد قوشجي، ص ٣٠٩ و شوارق الالهام، ج ٢ ص ٤٦٠ والأسفار، ج ٤، ص ٢٢٤، و كشف المراد ص ٢٧٨ (م. ط)

١٥. ولذا عبّر عنهما بـ«ان يفعل» و «ان ينفعل»، لان المضارع للاستمرار التجددي. وقد يقال: تعبيرا عن الفعل والانفعال، لان الفعل يطلق على المؤثر بعد انقطاع تأثيره. فيقال عند انقطاع التأثير انه «فعل» والانفعال يطلق على المتأثر بعد انقطاع تأثره، إذ بعد انقطاعه يقال: انه «انفعل»، بخلاف «ان يفعل» و «ان ينفعل»، فانهما لايصدقان الا على المؤثر والمتأثر حال التأثير و التأثر. والاول اولى كما لايخفى

١٦. شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٥٢، شرح تجريد العقائد قوشجي، ص ٢٨٧، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٤٦٢ (م. ط).

١٧. حاصله ان الاضافة ماهية معقولة بالقياس الى ماهية معقولة بالقياس الى الاولى. فالنسبة متكررة، لان الطرفين كلاهما نسبة. فالابوة اضافة، لانها نسبة معقولة بالقياس الى النسبة الاخرى، وهي البنوّة، بخلاف النسبة. فالاين مثلاً نسبة، لا اضافة، لانها نسبة الجسم الى المكان، والجسم والمكان ليسا أمرين معقولين بالقياس. نعم، اذا اعتبر الجسم، من حيث المحاطية، والمكان، من حيث المحيطية، تحققت الاضافة. وفي مثال الشيخ، اذا اعتبر نسبة السقف الى الحائط، فهي نسبة لااضافة، واذا اعتبرت، من حيث ان السقف مستقر، والحائط مستقر عليه، كانت اضافة

ص ٤٠٢ ١٤٢٤

الحائط. فإذا نظرت الى السّقف، من حيث النسبة التي له، فكان مستقرا على الحائط. ثم نظرت من حيث هو مستقر على الحائط، صار مضافا، لاالى الحائط من حيث هو حائط، بل اليه من حيث هو مستقر عليه. فعلاقة السقف بالحائط من حيث الحائط حائط نسبة، ومن حيث تأخذ الحائط منسوباً اليه بالاستقرار عليه، والسّقف بنفسه منسوب، فهو اضافة. وهذا معنى مايقولون: انّ النسبة تكون لطرف واحد، والاضافة تكون للطرفين» [١٨،١٩] انتهى. منه، اي من المضاف، ماهو الحقيقيّ، وهو نفس الاضافة، و

١٨. و ذلك لأنك إذا أخذت السقف مستقرّا على الحائط وجدت النسبة من جهة السقف المستقر، وأما جانب الحائط فلانسبة فيه إلى شيْ أي من حيث هو حائط؛ وأما إذا أخذت النسبة من حيث إن السقف مستقر على مستقر عليه والحائط مستقر عليه لمستقر فانعكست النسبة وصلحت لأن يكون اضافة فكل نسبة لاتؤخذ من الطرفين جميعًا من حيث هي نسبة فهي نسبة غير اضافة، وكل نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي اضافة.

و بعبارة أخرى منا عدّمن خواص المتضائفين وجوب انعكاس كل منها على الآخر و معنى الانعكاس أن يحكم باضافة كل منها الى صاحبه من حيث كان مضافا إليه فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للاب و هذا الانعكاس أنما يجب إذا اضيف كل منها من حيث هو مضاف إلى الآخر، وأما إذا اضيف لامن حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب أب للصبي او للانسان أو للأسود لم يجب الانعكاس فلا يقال الصبي صبي للأب أو الانسان انسان للاب (المباحث المشرقية للفخر ج ١ــ ص ٤٣٣ــ ط حيدرآباد الدكن، و الأسفار ج ٢ــ ط ١ــ ص ٦٦)، ففي اضافة الاب الى الأسود مثلاً تحقق النسبة لطرف واحد، وفي اضافة الاب الى الابن تحقق الاضافة للطرفين.

قال الفاضل القوشجي في شرح قول المحقق الطوسي في تجريد الإعتقاد: «و يجب فيه الإنعكاس» ما هذا لفظه: هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احدالمضافين المشهورين إلى الآخر من حيث انه مضاف وجب أن يتعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر أيضا، فكما يقال الأب أب الإبن يقال الإبن ابن الأب؛ وإن أخذ أحدهما من حيث انه مضاف و نسب الى الآخر لامن هذه الحيثية لم يتعكس مثلاً إذا قيل الأب ابوانسان لم يقل الإنسان انسان اب؛ وأما المضاف الحقيقي فلانسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس اذ لايقال الأبوة ابوة للبنوّة. (ح. ح)

١٩. المنطق الشفاء، ج ١، ص ١٤٦. (م. ط)

منه مايشتهر اي مضاف مشهوري، وهو مايعرضه الاضافة[٢٠]. **وفي المضاف الانعكاس قد لزم**[٢١و٢٢]. فالاب اب للابن، والابن ابن للاب. **تكافؤ فعلاً وقوّة**[٢٣] حتم. اي، إذا كان احد المضافين بالفعل[٢٤] فالمضاف الآخر بالفعل، او بالقوة فبالقوة. **إختلف المضاف أوتشاكلا**، اي من الاضافة ما هي مختلفة الاطراف، كالابوة والبنوة، والعلّية والمعلوليّة. ومنها ما هي متشابهة الاطراف، كالاخوة والاخوة، والقرب والقرب. **ويعرض المضاف الجميع**[٢٥] اي جميع الأشياء؛ فلاشيء خاليا[٢٦] عن اضافة، بل

٢٠. أي، نفس الامر المعروض، وكذا مجموع الامرين. والاول هوالمقولة، والثاني خارج عن غرضنا ههنا. والثالث جمع الاعتبارين. ونظائره كثيرة، منها الكلّي والمتصل والابيض والموجود. فالموجود الحقيقي هوالوجود، والموجود المشهوري هوالماهيّة المعروضة وكذا مجموع الماهيّة والوجود، وغيرذلك.

٢١. وهذا من لوازم كونه نسبة متكرّرة، فانّ النسبة، اذا اعتبرت نسبة، لم تتكرّر، فاذا قيل: الاب اب الانسان، لم ينعكس الى انّ الانسان انسان الاب. وكذا اذا قيل: الرأس رأس الحيوان، لم ينعكس الى انّ الحيوان، حيوان الرأس، بخلاف ما اذا قيل: الرأس رأس لذي الرأس. ثم انّ هذا الانعكاس غيرما في المنطق، كما لايخفى.

٢٢. كما علم بالتحقيق. وفي قاطيغورياس الشفاء: ومن خواص المضافات انها كلها يرجع بعضها الى بعض بالتكافؤ وينعكس بعضها إلى بعض. (ح.ح)

٢٣. بل عدداً، وايضاً جنساً ونوعاً و صنفاً وشخصاً. فالابوة المطلقة بازاء البنوّة المطلقة، والمعيّنة بازاء المعيّنة، والبنوّات المتعددة بازائها الابوات المتعددة، وان كانت في أب واحد.

٢٤. مثال كون المضافين موجودًا بالفعل كون الشخصين بالفعل أحدهما أبًا والأخر ابنًا. و مثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان، و من شأن الأخر التأخر بحسبه» (الاسفار— ج ٢— ط ١— ص ٦٨). (ح.ح)

٢٥. يعرض الإضافة لجميع الموجودات: للواجب كالأول، والجوهر كالأب، والكم كالأقل، والكيف كالأحرّ، والأين كالأعلى، والمتى كالأقدم، والإضافة كالأقرب، والوضع كالأشد انتصابًا، والملك كالأكسى، والفعل كالأقطع، والإنفعال كالأشد تسخّنًا. (الاسفار— ط ١— ج ٢— ص ٦٨ و ٦٩). (ح.ح)

٢٦. هذا على الاجمال، واما على التفصيل، ففي الاوّل تعالى كالاوّل، وفي الجوهر* كالاب، وفي الكم ←

* في النسخة (نا) الجواهر. (م.ط)

اضافات، ولااقل من عليّة أو معلوليّة، ومن مخالفة أو مماثلة أو مقابلة، حتّى الاولى تعالى شأنه[٢٧] اذله صفات اضافيّة، كالخالقيّة والمبدئيّة والرازقيّة وأمثالها، اي هذه المفاهيم العنوانية. والاّ، فاضافته تعالى اشراقيّة.[٢٨] نحمده على صفاته، ونسبّح باسمائه.

كالمساوي، وفي الكيف كالمشابه، وفي المضاف نفسه كالاقرب، وفي الوضع كالاشد انتصاباً، وفي الاين كالاعلى، وفي المتى كالاقدم، وفي الجدة كالاكسى، وفي «ان يفعل» كالاقطع، وفي «ان ننفعل» كالاشد تسخّناً.

٢٧. ولايشكل بأن الباري جل مجده لوكان معروضاً للمضاف يكون محلاً للحوادث فان تغير الاضافات لايوجب في الباري و صفاته تغيرًا. وفي آخر الفصل السادس من المقالة الأولى من الفن الثالث من الجواهر والأعراض من الاسفار: «ليس للاضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء و زوالها عنه يوجب انفعالاً و تغيرًا في ذات الموصوف بها أوفي صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فان صيرورة احد في المجلس ثاني الإثنين بعد مالم يكن كذلك وثالث الثلاثة و رابع الأربعة و هكذا لا توجب تغيرًا في ذاته ولافي صفاته المتقررة، فكذلك تغير الإضافات لايوجب في واجب الوجود تغيرًا ولافي صفاته الكمالية» (ج ٢ــ ط ١ــ ص ٦٩). (ح.ح)

٢٨. الحكمة المتعالية موضوعها الخصيص بها كموضوع العرفان هووجود الحق سبحانه من حيث ارتباطه بالخلق، ومن حيث ارتباط العالم به أي من حيث انشاء العالم منه، والارتباط الأول اضافة اشراقية، والثاني امكان فقري نوري؛ و بالاول هو سبحانه فاطر، و بالثاني العالم منفطر منه فتدبّر القرآن الكريم عن لسان نبيه ابراهيم الخليل عليه‌السلام: «انى وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض» (الانعام ٨٠)، وعن لسان نبيه يوسف الصديق عليه‌السلام: «فاطر السموات والأرض أنت وليي في الدنيا والآخرة» (يوسف ١٠٢). وفي «دفتر دل»:

چوابراهيم ويوسف باش ذاكر — جناب حق تعالى را به فاطر
كه بى دوروتسلسلهاى فكرى — بيابى دولت توحيد فطرى
ترا صد شبهه ابن كمونه — نماند خردلى بهر نمونه
به بينى بى زهر چون وچرانى — خدا هست و كند كارخدائى
دراين مشهدرسيدى بى كم وكاست — به برهانى كه صديقان حق راست (ح.ح)

Sharh al-Manzumah

Logical section

by

Hajj Mulla Hadi Sabzavari

Notes

Ayatollah Hasan Zadeh Amoli

research and prolegomena by

Masoud Talibi

Translation of prolegomena by

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱۲۱-۰۱-۷-۱۸